COLECCION HOMBRES e IDEAS
FILOSOFIA~POLITICA~BIOGRAFIAS

Prof. Sigmund Freud

INTRODUCCION AL NARCISISMO

EDITORIAL CULTURA
SANTIAGO DE CHILE

Colección Hombres e Ideas

(FILOSOFIA — POLITICA — BIOGRAFIAS)

TITULOS PUBLICADOS:

N.o	1	**El Hombre y la Técnica**, por Oswald Spengler ..	$ 3.50
N.o	2	**La Rebelión de las Masas**, por J. Ortega y Gasset	$ 4.00
N.o	3	**Tres Ensayos sobre la Vida Sexual**, por el doctor G. Marañón	$ 3.00
N.o	4	**La Mujer Nueva y la Moral Sexual**, por Alejandra Kolontay (2.a edición)	$ 3.00
N.o	5	**Fouché**, por Stefan Zweig	$ 5.00
N.o	6	**Gog**, por Giovanni Papini	$ 4.00
N.o	7	**Panorama Científico**, por Bertrand Russell	$ 5.00
N.o	8	**Tres Maestros**, por Stefan Zweig (2.a edición)	$ 4.00
N.o	9	**Socialismo, Inteligencia, Civilidad** por Gregorio Marañón (2.ª edición)	$ 3.00
N.o	11	**El Hombre Mediocre**, por José Ingenieros	$ 5.00
N.o	12	**Amor, Conveniencia, Eugenesia**, por Gregorio Marañón	$ 3.00
N.o	14	**El Tema de Nuestro Tiempo**, por José Ortega y Gasset	$ 3.00
N.o	15	**La Deshumanización del Arte**, por José Ortega y Gasset (2.ª edición)	
N.o	16	**Nietzsche**, por Stefan Zweig (2.a edición)	$ 3.50
N.o	17	**Amiel**, por G. Marañón (3.a edición)	$ 4.00
N.o	18	**Disraeli**, por André Maurois	$ 4.50
N.o	19	**La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales**, por el Dr. G. Marañón	$ 6.00
N.o	21	**Ensayo Biológico sobre Enrique IV de Castilla y su Tiempo**, por G. Marañón	$ 3.00
N.o	22	**Gordos y Flacos**, por G. Marañón	$ 2.50
N.o	23	**La Agonía del Cristianismo**, por Miguel de Unamuno	$ 3.00
N.o	24	**La Superstición del Divorcio**, por G. K. Chesterton	$ 2.50
N.o	25	**Cinco Ensayos sobre Don Juan**, por Marañón, Maeztu, Ingenieros, Pérez de Ayala, Azorin ...	$ 5.00
N.o	26	**El Poder Social, Cosas de Europa y otros Ensayos**, por José Ortega y Gasset	$ 5.00
N.o	27	**Meditaciones**, por G. Marañón	$ 5.00
N.o	28	**Beethoven**, por Emil Ludwig (2.ª Edición)	$ 4.00
N.o	29	**El Niño en la Rusia Soviética**, por Scott Nearing	$ 2.00
N.o	30	**Casanova**, por Stefan Zweig	$ 4.00

(Pasa a la tapa siguiente).

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS PARA CHILE

LIBRERIA "CULTURA"

HUERFANOS 1165. — CASILLA 4130

Santiago de Chile.

COLECCION "HOMBRES E IDEAS"
FILOSOFIA—POLITICA—BIOGRAFIAS

Prof. Sigmund Freud

Introducción al Narcisismo

y

El Porvenir de una Ilusión

LIBRERIA ARIEL
LA SERENA
CASILLA 144 - TELÉFONO 41
CORDOVEZ 96

EDITORIAL "CULTURA"
Casilla 4130
Santiago de Chile
1935.

INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY BERLIN

INTRODUCCION AL NARCISISMO

I

El término "narcisismo" procede de la descripción clínica y fué elegido en 1899, por P. Nacke, para designar aquellos casos en los que el individuo toma como objeto sexual su propio cuerpo y lo contempla con agrado, lo acaricia y lo besa, hasta llegar a una completa satisfacción. Llevado a este punto, el narcisismo constituye una perversión que ha acaparado toda la vida sexual del sujeto, cumpliéndose en ella las condiciones que nos ha revelado el estudio general de las perversiones.

La investigación psicoanalítica nos ha descubierto luego rasgos de esta conducta narcisista en personas aquejadas de otras perturbaciones, por ejemplo, según Sadger, en los homosexuales, haciéndonos, por lo tanto, sospechar, que también en la evolución sexual regular del individuo se dan ciertas localizaciones narcisistas de la libido. Determinadas dificultades del análisis de sujetos neuróticos nos habían impuesto ya esta sospecha, pues una de las condiciones que parecían limitar eventualmente la acción psicoanalítica, era, precisamente, una tal conducta narcisista del enfermo. En este

sentido, el narcisismo no sería ya una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo del instinto de conservación, egoísmo que atribuímos justificadamente, en una cierta medida, a todo ser vivo.

La idea de un narcisismo primario y normal acabó de imponérsenos en la tentativa de aplicar las hipótesis de la teoría de la libido a la explicación de la demencia precoz (Kraepelin) o esquizofrenia (Bleuler). Estos enfermos a los que yo he propuesto calificar de "parafrénicos", muestran dos características principales: la manía de grandezas y la falta de todo interés por el mundo exterior (personas y cosas). Esta última circunstancia los sustrae totalmente al influjo de la psicoanálisis, que nada puede hacer, así, en su auxilio. Pero la indiferencia del parafrénico ante el mundo exterior presenta caracteres peculiarísimos que será necesario determinar. También el histérico o el neurótico obsesivo pierden su relación con la realidad, y sin embargo, el análisis nos demuestra que no han roto su relación erótica con las personas y las cosas. La conservan en su fantasía, esto es, han sustituído los objetos reales por otros imaginarios, o los han mezclado con ellos, y por otro lado, han renunciado a realizar los actos motores necesarios para la consecución de sus fines en tales objetos. Este estado es el que conocemos con el nombre de "introversión de la libido", según afortunado término de Jung. El parafrénico se conduce muy diferentemente. Parece haber retirado realmente su libido de las personas y las cosas del mundo exte-

rior, sin haberlas sustituído por otras en su fantasía. Cuando, en algún caso, hallamos tal sustitución, es siempre de carácter secundario y corresponde a una tentativa de curación, que quiere volver a llevar la libido al objeto (1).

Surge aquí la interrogación siguiente: ¿Cuál es, en la esquizofrenia, el destino de la libido retraída de los objetos? La manía de grandezas, características de estos estados, nos indica la respuesta, pues se ha constituído seguramente a costa de la libido, objetivada. La libido sustraída al mundo exterior ha sido aportada al Yo, surgiendo, así, un estado al que podemos dar el nombre de narcisismo. Pero la manía misma de grandezas no es algo nuevo, sino, como ya sabemos, la intensificación y concreción de un estado que ya venía existiendo, circunstancia que nos lleva a considerar el narcisismo engendrado por el reflujo al Yo de las cargas de libido del objeto, como un narcisismo secundario, basado en un narcisismo primario encubierto por diversas influencias.

Hago constar de nuevo, que no pretendo dar aquí una explicación del problema de la esquizofrenia, ni siquiera profundizar en él, limitándome a reproducir lo ya expuesto en otros lugares, para justificar una introducción del narcisismo.

Nuestras observaciones y nuestras teorías sobre la vida anímica de los niños y de los pueblos primitivos

(1) Véase el análisis del caso Schreber, en el volumen XVI de la edición castellana.

nos han suministrado también una importante aportación a este nuevo desarrollo de la teoría de la libido. La vida anímica infantil y primitiva muestra, en efecto, ciertos rasgos que si se presentaran aislados, habrían de ser atribuídos a la manía de grandezas, una hiperestimación del poder de sus deseos y sus actos psíquicos, la "omnipotencia de las ideas", una fe en la fuerza mágica de las palabras y una técnica contra el mundo exterior, la "magia", que se nos muestra como una aplicación consecuente de tales premisas megalómanas (1). En el niño de nuestros días, cuya evolución nos es mucho menos transparente, suponemos una actitud análoga ante el mundo exterior. Nos formamos, así, la idea de una carga libidinosa primitiva del Yo, de la cual parten luego las magnitudes de libido destinadas a cargar los objetos, pero que, en el fondo, continúa subsistente en el Yo y viene a ser, con respecto a las cargas de los objetos, lo que el cuerpo de un protozoo con relación a los pseudópodos de él destacados. Esta parte de la localización de la libido tenía que permanecer oculta a nuestra investigación, al tomar ésta su punto de partida en los síntomas neuróticos. Las emanaciones de esta libido, las cargas de objeto, susceptibles de ser destacadas sobre el objeto y retraídas de él, fueron lo único que advertimos, dándonos también cuenta, en conjunto, de la existencia de una opo-

(1) Cf. "Totem y tabú", tomo VIII de la edición castellana.

sición entre la libido del Yo y la objetivada (1). Cuanto mayor es la primera, tanto más pobre es la segunda. La libido objetivada nos parece alcanzar su máximo desarrollo en el amor, el cual se nos presenta como una disolución de la propia personalidad en favor de la carga de objeto y tiene su antítesis en la fantasía paranoica del "fin del mundo". Por último, y con respecto a la diferenciación de las energías psíquicas, concluímos que, en un principio, se encuentran estrechamente unidas, sin que nuestro análisis pueda aún diferenciarlas y que sólo la carga de objetos hace posible distinguir una energía sexual, la libido, de una energía de los instintos del Yo.

Antes de seguir adelante, he de resolver dos interrogaciones que nos conducen al nódulo del tema. Primera: ¿Qué relación puede existir entre el narcisismo del que ahora tratamos y el autoerotismo que hemos descrito como un estado primario de la libido? Segunda: si atribuímos al Yo una carga primaria de libido ¿para qué precisamos diferenciar una libido sexual de una energía no sexual de los instintos del Yo? La hipótesis básica de una energía psíquica unitaria ¿no nos ahorraría acaso todas las dificultades que presenta la diferenciación entre energía de los instintos del Yo y libido del Yo, libido del Yo y libido objetivada? Con respecto a la primera pregunta, haremos ya ob-

(1) Esta fantasía tiene por base un doble mecanismo: o la afluencia de toda la carga de libido al objeto amado, o su retracción total al Yo.

servar, que la hipótesis de que en el individuo no existe, desde un principio, una unidad comparable al Yo, es absolutamente necesaria. El Yo tiene que ser desarrollado. En cambio, los instintos autoeróticos son primordiales. Para constituir el narcisismo ha de venir a agregarse al autoerotismo algún otro elemento, un nuevo acto psíquico.

La invitación a responder de un modo decisivo a la segunda interrogación ha de despertar cierto disgusto en todo analítico. Repugnamos, en efecto, abandonar la observación, por discusiones teóricas estériles, pero, de todos modos, no debemos sustraernos a una tentativa de explicación. Desde luego, representaciones tales como la de una libido del Yo, una energía de los instintos del Yo, etcétera, no son, ni muy claras, ni muy ricas en contenido, y una teoría especulativa de estas cuestiones tendería, ante todo, a sentar, como base, un concepto claramente delimitado. Pero, a mi juicio, es precisamente ésta la diferencia que separa una teoría especulativa de una ciencia basada en la interpretación de la empírica. Esta última no envidiará a la especulación el privilegio de un fundamento lógicamente inacabable, sino que se contentará con ideas iniciales nebulosas, apenas aprehensibles, que esperará aclarar o podrá cambiar por otras, en el curso de su desarrollo. Tales ideas no constituyen, en efecto, el fundamento sobre el cual reposa una tal ciencia pues la verdadera base de la misma es, únicamente, la observación. No forman la base del edificio, sino su

coronamiento, y pueden ser sustituídas o suprimidas sin daño alguno.

El valor de los conceptos de libido del Yo y libido objetivada reside principalmente en que proceden de la elaboración de los caracteres íntimos de los procesos neuróticos y psicóticos. La división de la libido en una libido propia del Yo y otra que inviste los objetos, es la prolongación inevitable de una primera hipótesis que dividió los instintos en instintos del Yo e instintos sexuales. Esta primera división me fué impuesta por el análisis de las neurosis puras de transferencia (histeria y neurosis obsesiva) y sólo sé que todas las demás tentativas de explicar por otros medios estos fenómenos, han fracasado rotundamente.

Ante la falta de toda teoría de los instintos, cualquiera que fuese su orientación, es lícito, e incluso obligado, llevar consecuentemente adelante cualquier hipótesis, hasta comprobar su acierto o su error. En favor de la hipótesis de una diferenciación primitiva de instintos sexuales e instintos del Yo, testimonian diversas circunstancias, además de su utilidad en el análisis de las neurosis de transferencia. Concedemos, desde luego, que este testimonio no podría considerarse definitivo por sí solo, pues pudiera tratarse de una energía psíquica indiferente, que sólo se convirtiera en libido en el momento de investir el objeto. Pero nuestra diferenciación corresponde, en primer lugar, a la división corriente de los instintos en dos categorías fun-

damentales; hambre y amor, y además, se apoya en determinadas circunstancias biológicas. El individuo vive realmente una doble existencia, como fin en sí mismo y como eslabón de un encadenamiento al cual sirve independientemente de su voluntad, si no contra ella. Considera la sexualidad como uno de sus fines propios, mientras que, desde otro punto de vista, se advierte claramente que él mismo no es sino un agregado a su plasma germinativo, a cuyo servicio pone sus fuerzas, a cambio de una prima de placer; que no es sino el substrato mortal de una substancia inmortal quizás. La separación establecida entre los instintos sexuales y los instintos del Yo no haría más que reflejar esta doble función del individuo. En tercer lugar, habremos de recordar, que todas nuestras provisionalidades psicológicas habrán de ser adscritas alguna vez a substratos orgánicos, y encontraremos entonces verosímil que sean materias y procesos químicos especiales los que ejerzan la acción de la sexualidad y faciliten la continuación de la vida individual en la de la especie. Por nuestra parte, atendemos también a esta probabilidad, aunque sustituyendo las materias químicas especiales por energías psíquicas especiales.

Precisamente porque siempre procuro mantener apartado de la psicología todo pensamiento de otro orden, incluso el biológico, he de confesar ahora, que la hipótesis de una dualidad de instintos del Yo e instintos sexuales, o sea la teoría de la libido, no tiene sino una mínima base psicológica y se apoya más bien en

fundamentos biológicos. Así, pues, para no pecar de inconsciente, habré de estar dispuesto a abandonar esta hipótesis en cuanto nuestra labor psicoanalítica nos suministre otra más aceptable sobre los instintos. Pero, hasta ahora, no lo ha hecho. Puede ser también, que la energía sexual, la libido, no sea, allá en el fondo, más que un producto diferencial de la energía general de la psique. Pero una tal afirmación no tiene tampoco gran alcance. Se refiere a cosas tan lejanas de los problemas de nuestra observación y tan desconocidas, que se hace tan ocioso discutirla como utilizarla. Seguramente, esta identidad primordial es de tan poca utilidad para nuestros fines analíticos como el parentesco primordial de todas las razas humanas para la prueba de parentesco exigida por la autoridad judicial para adjudicar una herencia. Estas especulaciones no nos conducen a nada positivo; pero como no podemos esperar a que otra ciencia nos procure una teoría decisiva de los instintos, siempre será conveniente comprobar si una síntesis de los fenómenos psicológicos puede arrojar alguna luz sobre aquellos enigmas biológicos fundamentales. Sin olvidar la posibilidad de errar, habremos, pues, de llevar adelante la hipótesis, primeramente elegida, de una dualidad de instintos del Yo e instintos sexuales, tal y como nos la impuso el análisis de las neurosis de transferencia, y ver si se desarrolla sin obstáculos y puede ser aplicada también a otras afecciones, por ejemplo, a la esquizofrenia.

Otra cosa sería, naturalmente, si se demostrara que la teoría de la libido ha fracasado ya en la explicación de aquella última enfermedad. C. G. Jung lo ha afirmado así (1), obligándome con ello a exponer prematuramente observaciones que me hubiese gustado reservar aún algún tiempo. Hubiera preferido seguir hasta su fin el camino iniciado en el análisis del caso Schreber, sin haber tenido que exponer antes sus premisas. Pero la afirmación de Jung es, por lo menos, prematura, y muy escasas las pruebas en que la apoya. En primer lugar, aduce equivocadamente mi propio testimonio, afirmando que yo mismo he declarado haberme visto obligado a ampliar el concepto de la libido, ante las dificultades del análisis del caso Schreber, esto es, a abandonar su contenido sexual, haciendo coincidir, en general, la libido con el interés psíquico. En una acertada crítica del trabajo de Jung, ha demostrado ya Ferenczi (2) lo erróneo de esta interpretación. Por mi parte, sólo he de confirmar lo dicho por Ferenczi y repetir que jamás he expresado tal renuncia a la teoría de la libido. Otro de los argumentos de Jung, el de que la pérdida de la función real normal sólo puede ser causada por la retracción de la libido, no es un argumento, sino una afirmación gratuíta: *its begs the question*, escamotea el problema y ahorra su discusión, pues lo que precisamente había que

(1) Wandlungen und Symbole der Libido. Jahrbuch für psa. Forschungen, 1912.
(2) Intern. Zeitschr. f. Psychoan. 1915. I.

investigar es si una tal retracción es posible y en qué forma sucede. En su inmediato trabajo importante (1), se aproxima mucho Jung a la solución indicada por mí, largo tiempo antes: "De todos modos, hay que tener en cuenta — como ya lo hace Freud en el caso Schreber — que la introversión de la libido sexualis conduce a una carga libidinosa del Yo, la cual produce probablemente la pérdida del contacto con la realidad. La posibilidad de explicar en esta forma el apartamiento de la realidad resulta harto tentadora". Pero contra lo que era de esperar después de esta declaración, Jung no vuelve a ocuparse grandemente de tal posibilidad, y pocas páginas después, la excluye, observando que de tal condición "surgiría quizá la psicología de un anacoreta ascético, pero no una demencia precoz". La inconsistencia de este argumento queda demostrada con indicar que un tal anacoreta "empeñado en extinguir toda huella de interés sexual" (pero "sexual" sólo en el sentido vulgar de la palabra), no tendría por qué presentar siquiera una localización anormal de la libido. Puede mantener totalmente apartado de los humanos su interés sexual y haberlo sublimado, convirtiéndolo en un intenso interés hacia lo divino, lo natural, o lo animal, sin haber sucumbido a una introversión de la libido sobre sus fantasías o a una regresión de la misma al propio Yo. A nuestro juicio, Jung olvida por completo, en esta comparación,

(1) Versuch einer Dartellung der psychoan. Theorie. Jahrbuch, V, 1913.

la posibilidad de distinguir un interés emanado de fuentes eróticas y otro de distinta procedencia. Por último, habremos de recordar, que las investigaciones de la escuela suiza, no obstante sus merecimientos, sólo han logrado arrojar alguna luz sobre dos puntos del cuadro de la demencia precoz, sobre la existencia de los complejos comunes a los hombres sanos y a los neuróticos y sobre la analogía de sus fantasías con los mitos de los pueblos, sin que hayan podido conseguir una explicación del mecanismo de la enfermedad. Así, pues, podremos rechazar la afirmación de Jung de que la teoría de la libido ha fracasado en su tentativa de explicar la demencia precoz, quedando, por lo tanto, excluída su aplicación a las neurosis.

II

El estudio directo del narcisismo tropieza aún con dificultades insuperables. El mejor acceso indirecto continúa siendo el análisis de las parafrenias. Del mismo modo que las neurosis de transferencia nos han facilitado la observación de las tendencias instintivas libidinosas, la demencia precoz y la paranoia habrán de procurarnos una visión de la psicología del Yo. Habremos, pues, de deducir nuevamente de las deformaciones e intensificaciones de lo patológico, lo normal, aparentemente simple. De todos modos, aún se nos abren otros caminos de aproximación al conocimiento del narcisismo. Tales caminos son la observación de la enfermedad orgánica, de la hipocondría y de la vida erótica de los sexos.

Al dedicar mi atención a la influencia de la enfermedad orgánica sobre la distribución de la libido, sigo un estímulo de mi colega el doctor S. Ferenczi. Todos sabemos, y lo consideramos natural, que el individuo aquejado de un dolor o un malestar orgánico, cesa de interesarse por el mundo exterior, en cuanto no tiene relación con su dolencia. Una observación

más detenida nos muestra que también retira de sus objetos eróticos el interés libidinoso, cesando, así, de amar, mientras sufre. La vulgaridad de este hecho no debe retenernos de darle una expresión en los términos de la teoría de la libido. Diremos, pues, que el enfermo retrae a su Yo sus cargas de libido, para destacarlas, de nuevo, hacia la curación. La libido y el interés del Yo tienen aquí un destino común y vuelven a hacerse indiferenciables. Semejante conducta del enfermo nos parece naturalísima, porque estamos seguros de que también ha de ser la nuestra en igual caso. Esta desaparición de toda disposición amorosa, por intensa que sea, ante un dolor físico, y su repentina sustitución por la más completa indiferencia, han sido también muy explotadas como fuente de comicidad.

Análogamente a la enfermedad, el sueño significa también una retracción narcisista de las posiciones de la libido a la propia persona, o más exactamente, sobre el deseo único y exclusivo de dormir. El egoísmo de los sueños tiene quizá en esto su explicación. En ambos casos, vemos ejemplos de modificaciones de la distribución de la libido, consecutivas a una modificación del Yo.

Su hipocondría se manifiesta, como la enfermedad orgánica, en sensaciones somáticas penosas o dolorosas y coincide también con ella en cuanto a la distribución de la libido. El hipocondriaco retrae su interés y su libido — con especial claridad esta última — de los objetos del mundo exterior y los concentra

ambos sobre el órgano que le preocupa. Entre la hipocondría y la enfermedad orgánica observamos, sin embargo, una diferencia: en la enfermedad, las sensaciones dolorosas tienen su fundamento en alteraciones comprobables, y en la hipocondría, no. Pero de acuerdo con nuestra apreciación general de los procesos neuróticos podemos decidirnos a afirmar que tampoco en la hipocondría deben faltar tales alteraciones orgánicas. ¿En qué consistirán, pues?

Nos dejaremos orientar, aquí, por la experiencia de que tampoco en las demás neurosis faltan sensaciones somáticas displacientes, comparables a las hipocondriacas. Ya en otro lugar hube de manifestarme inclinado a asignar a la hipocondría un lugar entre las neurosis actuales, al lado de la neurastenia y la neurosis de angustia. No nos parecería exagerado afirmar que a todas las demás neurosis se mezcla también algo de hipocondría. Donde mejor se ve esta inmixtión es en la neurosis de angustia y en la histeria que se superpone a ella. Ahora bien, en el aparato genital externo en estado de excitación, tenemos el ejemplo de un órgano que se manifiesta dolorosamente sensible y presenta una cierta alteración, sin que se halle enfermo en el sentido corriente de la palabra. No está enfermo y sin embargo aparece hinchado, congestionado, húmedo y constituye la sede de múltiples sensaciones. Si ahora damos el nombre de "erogeneidad" a la facultad de una parte del cuerpo, de enviar a la vida anímica estímulos sexualmente excitantes y recorda-

mos que la teoría sexual nos ha acostumbrado hace ya mucho tiempo a la idea de que ciertas otras partes del cuerpo — las zonas *erógenas* — pueden representar a los genitales y comportarse como ellos, podremos ya aventurarnos a dar un paso más y decidirnos a considerar la erogeneidad como una cualidad general de todos los órganos, pudiendo hablar entonces de la intensificación o la disminución de la misma en una determinada parte del cuerpo. Paralelamente a cada una de estas alteraciones de la erogeneidad en los órganos, podría tener efecto una alteración de la carga del libido en el Yo. Tales serían, pues, los factores básicos de la hipocondría, susceptibles de ejercer sobre la distribución de la libido la misma influencia que la enfermedad material de los órganos.

Este proceso mental nos llevaría a adentrarnos en el problema general de las neurosis actuales, la neurastenia y la neurosis de angustia, y no sólo en el de la hipocondría. Por lo tanto, haremos aquí alto, pues una investigación puramente psicológica no debe adentrarse tanto en los dominios de la investigación fisiológica. Nos limitaremos a hacer constar la sospecha de que la hipocondría se halla, con respecto a la parafrenia, en la misma relación que las otras neurosis actuales con la histeria y la neurosis obsesiva, dependiendo, por lo tanto, de la libido del Yo, como las otras de la libido objetivada. La angustia hipocondriaca sería la contrapartida, en la libido del Yo, de la angustia neurótica. Además: Una vez familiarizados con la

idea de enlazar el mecanismo de la adquisición de la enfermedad y de la producción de síntomas, en las neurosis de transferencia — el paso de la introversión a la regresión, — a un estancamiento de la libido objetivada, podemos aproximarnos también a la de un estancamiento de la libido del Yo y relacionarlo con los fenómenos de la hipocondría y la parafrenia.

Naturalmente, nuestro deseo de saber nos planteará la interrogación de por qué un tal estancamiento de la libido en el Yo ha de ser sentido como displacer es la expresión de un incremento de la tensión, siendo, por lo tanto, una cantidad del suceder material la que aquí, como en otros lados, se transforma en la cualidad psíquica del displacer. El desarrollo de displacer no dependerá luego de la magnitud absoluta de aquel proceso material, sino más bien de una cierta función de esta magnitud absoluta. Desde este punto, podemos ya aproximarnos a la cuestión de por qué la vida anímica se ve reforzada a traspasar las fronteras del narcisismo e investir de libido objetos exteriores. La respuesta deducida de la ruta mental que venimos siguiendo, sería la de que dicha necesidad surge cuando la carga libidinosa del Yo sobrepasa una cierta medida. Un intenso egoísmo protege contra la enfermedad, pero al fin y al cabo, hemos de comenzar a amar para no enfermar, y enfermamos en cuanto una prohibición interior o exterior, nos impide amar.

En nuestro aparato psíquico hemos reconocido una instancia a la que está encomendado el vencimien-

to de aquellas excitaciones que habrían de engendrar displacer o actuar de un modo patógeno. La elaboración psíquica desarrolla extraordinarios rendimientos en cuanto a la derivación interna de excitaciones no susceptibles de una inmediata descarga exterior o cuya descarga exterior inmediata no resulta deseable. Mas, para esta elaboración interna, es indiferente, en un principio, actuar sobre objetos reales o imaginarios. La diferencia surge después, cuando la orientación de la libido hacia los objetos irreales (introversión) llega a provocar un estancamiento de la libido. La manía de grandezas permite en las parafrenias una análoga elaboración interna de la libido retraída al Yo, y quizá sólo cuando esta elaboración fracasa es cuando se hace patógeno el estancamiento de la libido en el Yo y provoca el proceso de curación que tanto nos impone como enfermedad.

Intentaré penetrar ahora algunos pasos en el mecanismo de la parafrenia, reuniendo aquellas observaciones que me parecen alcanzar ya alguna importancia. La diferencia entre estas afecciones y las neurosis de transferencia reside, para mí, en la circunstancia de que la libido, libertada por la prohibición, no permanece ligada a objetos en la fantasía, sino que se retrae al Yo. La manía de grandezas corresponde entonces al dominio psíquico de esta libido, esto es, a la introversión sobre los productos imaginarios en las neurosis de transferencia. Correlativamente, al fracaso de esta función psíquica, correspondería la hipocondría

de la parafrenia, homóloga a la angustia de las neurosis de transferencia. Sabemos ya que esta angustia puede ser vencida por una prosecución de la elaboración psíquica, o sea por conversión, por la producción de reacciones, o por la constitución de un dispositivo protector (una fobia). Esta es la posición que toma en las parafrenias, la tentativa de restitución, proceso al que debemos los fenómenos patológicos manifiestos. Como la parafrenia no trae consigo muchas veces — sino la mayoría — más que un desligamiento parcial de la libido, de sus objetos, podrían distinguirse en su cuadro, tres grupos de fenómenos: 1.°, los de la normalidad conservada o neurosis (fenómenos residuales); 2.°, los del proceso patológico (el desligamiento de la libido de sus objetos, la manía de grandezas, la perturbación afectiva, la hipocondria y todas las regresiones), y 3.°, los de la restitución, que ligan nuevamente la libido a los objetos, bien a la manera de una histèria (demencia precoz, parafrenia propiamente dicha), bien a la de una neurosis obsesiva (paranoia). Esta nueva carga de libido sucede desde un nivel diferente y bajo distintas condiciones que la primaria. La diferencia entre las neurosis de tranferencia en ella creadas y los productos correspondientes del Yo normal, habría de facilitarnos una profunda visión de la estructura de nuestro aparato anímico.

* * *

La vida erótica humana, con sus diversas variantes en el hombre y en la mujer, constituye otro acceso al estudio del narcisismo. Del mismo modo que la libido del objeto encubrió al principio, a nuestra observación, la libido del Yo, tampoco hasta llegar a la elección de objeto del niño (y del adolescente) hemos advertido que el mismo toma sus objetos sexuales de sus experiencias de satisfacción. Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vividas en relación con funciones vitales destinadas a la conservación. Los instintos sexuales se apoyan, al principio, en la satisfacción de los instintos del Yo, y sólo ulteriormente se hacen independientes de estos últimos. Pero esta relación se muestra también en el hecho de que las personas a las que ha estado encomendada la alimentación, el cuidado y la protección del niño són sus primeros objetos sexuales, o sea, en primer lugar, la madre o sus subrogados. Junto a este tipo de la elección de objeto, al que podemos dar el nombre de tipo de aposición (Anlehnungstypus), nos ha descubierto la investigación psicoanalítica, otro, que ni siquiera sospechábamos. Hemos comprobado que muchas personas, y especialmente aquellas en las cuales el desarrollo de la libido ha sufrido alguna perturbación, por ejemplo, los perversos y los homosexuales, no eligen su ulterior objeto erótico conforme a la imagen de la

madre, sino conforme a la de su propia persona. Demuestran buscarse a sí mismos como objeto erótico, realizando así su elección de objeto conforme a un tipo que podemos llamar narcisista. En esta observación ha de verse el motivo principal que nos ha movido a adoptar la hipótesis del narcisismo.

Pero, de este descubrimiento, no hemos concluído que los hombres se dividan en dos grupos, según realicen su elección de objeto conforme al tipo de aposición o al tipo narcisista, sino que hemos preferido suponer que el individuo encuentra abiertos ante sí dos caminos distintos para la elección de objeto, pudiendo preferir uno de los dos. Decimos, por lo tanto, que el individuo tiene dos objetos sexuales primitivos: él mismo y la mujer nutriz, y presuponemos así el narcisismo primario de todo ser humano, que eventualmente se manifestará luego, predominando en su elección de objeto.

El estudio de la elección de objeto en el hombre y en la mujer nos descubre diferencias fundamentales, aunque, naturalmente, no regulares. El amor completo al objeto, conforme al tipo de aposición, es característico del hombre. Muestra aquella singular hiperestimación sexual, cuyo origen está quizá en el narcisismo primitivo del niño y que corresponde, por lo tanto, a una transferencia del mismo sobre el objeto sexual. Esta hiperestimación sexual permite la génesis del estado de enamoramiento, tan peculiar y que tanto recuerda la obsesión neurótica, estado que podremos re-

ferir, en consecuencia, a un empobrecimiento de la libido del Yo en favor del objeto. La evolución muestra muy distinta estructura en el tipo de mujer más corriente y probablemente más puro y auténtico. En este tipo de mujer parece surgir, con la pubertad, y por el desarrollo de los órganos sexuales femeninos, latentes hasta entonces, una intensificación del narcisismo primitivo, que resulta desfavorable a la estructuración de un amor objetivado regular y acompañado de hiperestimación sexual. Sobre todo en las mujeres bellas, nace una complacencia de la sujeto por sí misma que la compensa de las restricciones impuestas por la sociedad a su elección de objeto. Tales mujeres sólo se aman, en realidad, a sí mismas y con la misma intensidad con la que el hombre las ama. No necesitan amar, sino ser amadas, y aceptan al hombre que llena esta condición. La importancia de este tipo de mujeres para la vida erótica de los hombres es muy elevada, pues ejercen máximo atractivo sobre ellos, y no sólo por motivos estéticos, pues por lo general, son las más bellas, sino también a consecuencia de interesantísimas constelaciones psicológicas. Resulta, en efecto, fácilmente visible, que el narcisismo de una persona ejerce un gran atractivo sobre aquellas otras que han renunciado plenamente al suyo y se encuentran pretendiendo el amor del objeto. El atractivo de los niños reposa en gran parte en su narcisismo, en su actitud de bastarse a sí mismos, lo mismo que el de ciertos animales que parecen no ocuparse de nosotros lo

más mínimo, por ejemplo, los gatos y las grandes fieras. Análogamente, en la literatura, el tipo del criminal célebre y el del humorista, acaparan nuestro interés por la consecuencia narcisista con la que saben mantener apartado de su Yo todo lo que pudiera empequeñecerlo. Es como si los envidiásemos por saber conservar un dichoso estado psíquico, una inatacable posesión de la libido, a la cual hubiésemos tenido que renunciar por nuestra parte. Pero el extraordinario atractivo de la mujer narcisista tiene también su reverso: gran parte de la insatisfacción del hombre enamorado, sus dudas sobre el amor de la mujer y sus lamentaciones sobre los enigmas de su carácter, tienen sus raíces en esta incongruencia de los tipos de elección de objeto.

Quizá no sea inútil asegurar que esta descripción de la vida erótica femenina no implica tendencia ninguna a disminuir a la mujer. Aparte de que acostumbro a mantenerme rigurosamente alejado de toda tendencia, sé muy bien que estas variantes corresponden a la diferenciación de funciones en un todo biológico extraordinariamente complicado. Pero además, estoy dispuesto a reconocer que existen muchas mujeres que aman conforme al tipo masculino y desarrollan también la hiperestimación sexual correspondiente.

También para las mujeres narcisistas y que han permanecido frías para con el hombre, existe un camino que las lleva al amor objetivado en toda su plenitud. En el hijo al que dan la vida, se les presenta

una parte de su propio cuerpo como un objeto exterior al que pueden consagrar un pleno amor objetivado, sin abandonar por ello su narcisismo. Por último, hay todavía otras mujeres que no necesitan esperar a tener un hijo para pasar del narcisismo (secundario) al amor objetivado. Se han sentido masculinas antes de la pubertad y han seguido, en su desarrollo, una parte de la trayectoria masculina, y cuando esta aspiración a la masculinidad queda rota por la madurez femenina, conservan la facultad de aspirar a un ideal masculino, que, en realidad, no es más que la continuación de la criatura masculina que ellas mismas fueron.

Cerraremos estas observaciones con una breve revisión de los caminos de la elección de objeto. — Se ama:

1.°) Conforme al tipo narcisista:

a) lo que uno es (a sí mismo),
b) lo que uno fué,
c) lo que uno quisiera ser,
d) a la persona que fué una parte de uno mismo.

2.°) Conforme al tipo de aposición:

a) a la mujer nutriz,
b) al hombre protector,

y a las personas sustitutivas que de cada una de estas dos parten en largas series. El caso c) del primer tipo, habrá de ser aún justificado con observaciones ulteriores.

En otro lugar y en una relación diferente, habremos de estudiar también la significación de la elección de objeto narcisista para la homosexualidad masculina.

El narcisismo primario del niño, por nosotros supuesto, que contiene una de las premisas de nuestras teorías de la libido, es más difícil de aprehender por medio de la observación directa que de comprobar por deducción desde otros puntos. Considerando la actitud de los padres cariñosos con respecto a sus hijos, hemos de ver en ella una reviviscencia y una reproducción del propio narcisismo, abandonado mucho tiempo ha. La hiperestimación que ya hemos estudiado como estigma narcisista en la elección de objeto, domina, como es sabido, esta relación afectiva. Se atribuyen al niño todas las perfecciones, cosa para la cual no hallaría quizá motivo alguno una observación más serena, y se niegan o se olvidan todos sus defectos, como lo demuestra la apasionada repulsa de la sexualidad infantil. Pero existe también la tendencia a suspender, para el niño, todas las conquistas culturales, cuyo reconocimiento hemos tenido que imponer a nuestro narcisismo, y a renovar, para él, privilegios renunciados hace mucho tiempo. La vida ha de ser más fácil para el niño que para sus padres.

La enfermedad, la muerte, la renuncia al placer y la limitación de la propia voluntad han de desaparecer para él, y las leyes de la naturaleza, así como las de la sociedad, deberán detenerse ante su persona. Habrá de ser, de nuevo, el centro y el nódulo de la creación: *His Majesty the baby*, como un día lo creímos ser nosotros. Deberá realizar los deseos incumplidos de sus progenitores, y llegar a ser un grande hombre o un héroe en lugar de su padre o, si es hembra, casarse con un príncipe, para tardía compensación de su madre. El punto más espinoso del sistema narcisista, la inmortalidad del Yo, tan duramente negada por la realidad, conquista su afirmación refugiándose en el niño. El amor parental, tan conmovedor, y tan infantil en el fondo, no es más que una resurrección del narcisismo de los padres, que revela evidentemente su antigua naturaleza en ésta su transformación en amor objetivado.

III

Las perturbaciones a las que está expuesto el narcisismo primitivo del niño, las reacciones con las cuales se defiende de ellas el infantil sujeto y los caminos por los que de este modo es impulsado, constituyen un tema importantísimo, aún no examinado y que habremos de reservar para un estudio detenido y completo. Por ahora, podemos desglosar de este conjunto uno de sus elementos más importantes, el "complejo de la castración" (miedo a la pérdida del pene en el niño y envidia del pene en la niña) y examinarlo en relación con la temprana intimidación sexual. La investigación psicoanalítica que nos permite, en general, perseguir los destinos de los instintos libidinosos, cuando éstos, aislados de los instintos del Yo, se encuentran en oposición a ellos, nos facilita en este sector ciertas deducciones sobre una época y una situación psíquica en las cuales ambas clases de instintos actúan en un mismo sentido e inseparablemente mezclados, como intereses narcisistas. De esta totalidad ha extraído A. Adler su "protesta masculina", en la cual ve casi la única energía impulsora de la génesis del carácter y

de las neurosis, pero que no funda en una tendencia narcisista y por lo tanto aún libidinosa, sino en una valoración social. La investigación psicoanalítica ha reconocido la existencia y la significación de la "protesta masculina" desde un principio, pero sostiene, contra Adler, su naturaleza narcisista y su procedencia del complejo de la castración. Constituye uno de los factores de la génesis del carácter y es totalmente inadecuada para la explicación de los problemas de las neurosis, en las cuales no quiere ver Adler más que la forma en la que sirven a los intereses del Yo. Para mí, resulta completamente imposible fundar la génesis de la neurosis sobre la estrecha base del complejo de castración, por muy poderosamente que el mismo se manifieste también en los hombres bajo la acción de las resistencias opuestas a la curación. Por último, conozco casos de neurosis en los cuales la "protesta masculina", o en nuestro sentido, el complejo de castración, no desempeña papel patógeno alguno o no aparece en absoluto.

La observación del adulto normal nos muestra muy mitigada su antigua manía de grandezas y muy desvanecidos los caracteres infantiles de los cuales dedujimos su narcisismo infantil. ¿Qué ha sido de la libido del Yo? ¿Habremos de suponer que todo su montante se ha gastado en cargas de objeto? Esta posibilidad contradice todas nuestras deducciones. La psicología de la represión nos indica una solución distinta.

Hemos descubierto, que las tendencias instintivas libidinosas sucumben a una represión patógena cuando entran en conflicto con las representaciones éticas y culturales del individuo. Esto no significa nunca, que el sujeto tenga un mero conocimiento intelectual de tales representaciones, sino que reconoce en ellas una norma y se somete a sus exigencias. Hemos dicho que la represión parte del Yo, pero aún podemos precisar más diciendo que parte de la propia estimación del Yo. Aquellos mismos impulsos, sucesos, deseos e impresiones que un individuo determinado tolera en sí o, por lo menos, elabora conscientemente, son rechazados por otros, con indignación, o incluso ahogados antes de que puedan llegar a la conciencia. Pero la diferencia que contiene la condición de la represión puede ser fácilmente expresada en términos que faciliten su consideración desde el punto de vista de la teoría de la libido. Podemos decir, que uno de estos sujetos ha construído en sí un ideal, con el cual compara su Yo actual, mientras que el otro carece de semejante ideal. La formación de un ideal sería, por parte del Yo, la condición de la represión.

A este Yo ideal se consagra el amor ególatra de que en la niñez era objeto el Yo verdadero. El narcisismo aparece desplazado sobre este nuevo Yo ideal, adornado, como el infantil, con todas las perfecciones. Como siempre en el terreno de la libido, el hombre se demuestra aquí, una vez más, incapaz de renunciar a una satisfacción ya gozada alguna vez. No quiere re-

nunciar a la perfección de su niñez, y ya que no pudo mantenerla ante las enseñanzas recibidas durante su desarrollo y ante el despertar de su propio juicio, intenta conquistarla de nuevo bajo la forma del Yo ideal. Aquello que proyecta ante sí, como su ideal, es la sustitución del perdido narcisismo de su niñez, en el cual era él mismo su propio ideal.

Examinemos ahora las relaciones de esta formación de un ideal con la sublimación. La sublimación es un proceso que se desarrolla en la libido objetivada y consiste en que el instinto se orienta sobre un fin diferente y muy alejado de la satisfacción sexual. Lo más importante de él es el apartamiento de lo sexual. La idealización es un proceso que tiene efecto en el objeto, engrandeciéndolo y elevándolo psíquicamente, sin transformar su naturaleza. La idealización puede producirse tanto en el terreno de la libido del Yo como en el de la libido objetivada. Así, la hiperestimación sexual del objeto es una idealización del mismo. Por consiguiente, en cuanto la sublimación describe algo que sucede con el instinto y la idealización algo que sucede con el objeto, se tratará de dos conceptos totalmente diferentes.

La producción de un Yo ideal es confundida erróneamente, a veces, con la sublimación de los instintos. El que un individuo haya trocado su narcisismo por la veneración de un Yo ideal, no implica que haya conseguido la sublimación de sus instintos libidinosos. El Yo ideal, exige esta sublimación, pero no pue-

de imponerla. La sublimación continúa siendo un proceso distinto, cuyo estímulo puede partir del ideal, pero cuya ejecución permanece totalmente independiente de tal estímulo. Precisamente en los neuróticos, hallamos máximas diferencias de tensión entre el desarrollo del Yo ideal y el grado de sublimación de sus primitivos instintos libidinosos, y en general, resulta más difícil convencer a un idealista, de la inadecuada localización de su libido, que a un hombre sencillo y mesurado en sus aspiraciones. La relación existente entre la formación de un Yo ideal y la causación de la neurosis es también muy distinta de la correspondiente a la sublimación. La producción de un ideal eleva, como ya hemos dicho, las exigencias del Yo y favorece más que nada la represión. En cambio, la sublimación representa un medio de cumplir tales exigencias sin recurrir a la represión.

No sería de extrañar que encontrásemos una instancia psíquica especial encargada de velar por la satisfacción narcisista en el Yo ideal y que, en cumplimiento de su función, vigile de continuo al Yo actual y lo compare con el ideal. Si una tal instancia existe, no nos sorprenderá nada descubrirla, pues reconoceremos en el acto en ella, aquello a lo que damos el nombre de *conciencia moral*. El reconocimiento de esta instancia nos facilita la comprensión de la llamada manía de consideración o, más exactamente, de observación, tan manifiesta en la sintomatología de las enfermedades paranoicas y que quizá puede presentarse

también como perturbación aislada o incluída en una neurosis de transferencia. Los enfermos se lamentan, entonces, de que todos sus pensamientos son descubiertos por los demás y observados y espiados sus actos todos. De la actuación de esta instancia les informan voces misteriosas que les hablan característicamente en tercera persona. ("Ahora vuelve él a pensar en ello; ahora se va"). Esta queja de los enfermos está perfectamente justificada y corresponde a la verdad. En todos nosotros, y dentro de la vida normal, existe realmente un tal poder, que observa, advierte y critica todas nuestras intenciones. La manía de observación los representa en forma regresiva, descubriendo con ello su génesis y el motivo por el que el enfermo se rebela contra él.

El estímulo para la formación del Yo ideal, cuya vigilancia está encomendada a la conciencia, tuvo su punto de partida en la influencia crítica ejercida, de viva voz, por los padres, a los cuales se agregaron luego los educadores, los profesores y, por último, toda la multitud innumerable de las personas del medio social correspondiente. (Los contemporáneos, la opinión pública).

De este modo son atraídas a la formación del Yo ideal narcisista, grandes magnitudes de libido esencialmente homosexual y encuentran en la conservación del mismo una derivación y una satisfacción. La institución de la conciencia moral fué primero una encarnación de la crítica parental y luego de la crítica de la

sociedad, un proceso como el que se repite en la génesis de una tendencia a la represión, provocada por una prohibición o un obstáculo exterior. Las voces, así como la multitud indeterminada, reaparecen luego en la enfermedad, y con ello, la historia evolutiva de la conciencia, regresivamente reproducida. La rebeldía contra la instancia censora proviene de que el sujeto, correlativamente al carácter fundamental de la enfermedad, quiere desligarse de todas estas influencias, comenzando por la parental, y retira de ellas la libido homosexual. Su conciencia se le opone entonces, en una representación regresiva, como una acción hostil, orientada hacia él desde el exterior.

Las lamentaciones de los paranoicos demuestran también que la autocrítica de la conciencia coincide, en último término, con la autoobservación en la cual se basa. La misma actividad psíquica que ha tomado a su cargo la función de la conciencia, se ha puesto también, por lo tanto, al servicio de la introspección que suministra a la filosofía el material para sus operaciones mentales. Esta circunstancia no es quizá indiferente en cuanto a la determinación del estímulo de la formación de sistemas especulativos que caracteriza a la paranoia.

Será muy importante hallar también en otros sectores, indicios de la actividad de esta instancia observadora y crítica, elevada a la categoría de conciencia y de introspección filosófica. Recordaré, pues, aquello que H. Silberer ha descrito con el nombre de "fe-

nómeno funcional" y que constituye uno de los escasos complementos de valor indiscutible aportados hasta hoy a nuestra teoría de los sueños. Silberer ha mostrado que en estados intermedios entre la vigilia y el sueño podemos observar directamente la transformación de ideas en imágenes visuales, pero que en tales circunstancias, lo que surge ante nosotros no es, muchas veces, una representación del contenido mental, sino del estado en el que se encuentra la persona que lucha con el sueño. Asimismo, ha demostrado, que algunas conclusiones de los sueños y ciertos detalles de los mismos corresponden exclusivamente a la autopercepción del estado de reposo o del despertar. Ha descubierto, pues, la participación de la autopercepción — en el sentido de la manía de observación paranoica — en la producción onírica. Esta participación es muy inconstante. Para mí, hubo de pasar inadvertida, porque no desempeña papel alguno reconocible en mis sueños. En cambio, en personas de dotes filosóficas, habituadas a la introspección, se hace quizá muy perceptible.

Recordaremos haber hallado que la producción onírica nace bajo el dominio de una censura que impone a las ideas latentes del sueño una deformación. Pero no hubimos de representarnos esta censura como un poder especial, sino que denominamos así aquella parte de las tendencias represoras dominantes en el Yo que aparecía orientada hacia las ideas del sueño. Penetrando más en la estructura del Yo, podemos reco-

nocer también en el Yo ideal y en las manifestaciones dinámicas de la conciencia moral, este censor del sueño. Si suponemos que durante el reposo mantiene aún alguna atención, comprenderemos que la premisa de su actividad, la autoobservación y la autocrítica, puedan suministrar una aportación al contenido del sueño, con advertencias tales como "ahora tiene demasiado sueño para pensar" o "ahora despierta".

Partiendo de aquí, podemos intentar un estudio de la autopercepción en el individuo normal y en el neurótico.

Al introducir nuestra diferenciación de instintos sexuales e instintos del Yo, tenemos que reconocer a la autopercepción una íntima relación con la libido narcisista. Nos apoyamos para ello en dos hechos fundamentales: el de que la autopercepción aparece intensificada en las parafrenias y debilitada en las neurosis de transferencia, y el de que, en la vida erótica, el no ser amado disminuye la autopercepción, y el serlo, la incrementa. Ya hemos indicado, que el ser amado constituye el fin y la satisfacción en la elección narcisista de objeto.

No es difícil, además, observar que la carga de libido de los objetos no intensifica la autopercepción. La dependencia del objeto amado es causa de depresión; el enamorado es humilde. El que ama pierde, por decirlo así, una parte de su narcisismo, y sólo puede compensarla siendo amado. En todas estas relaciones,

parece permanecer enlazada la autopercepción con la participación narcisista en la vida erótica.

La percepción de la impotencia, de la imposibilidad de amar, a causa de perturbaciones físicas o anímicas, deprime extraordinariamente la autopercepción. A mi juicio, es ésta una de las causas del sentimiento de inferioridad del sujeto en las neurosis de transferencia. Pero la fuente principal de este sentimiento es el empobrecimiento del Yo, resultante de las grandes cargas de libido que le son sustraídas, o sea el daño del Yo por las tendencias sexuales no sometidas ya a control ninguno.

A. Adler ha indicado acertadamente, que la percepción de algunos defectos orgánicos actúa como un estímulo sobre una vida anímica capaz de rendimiento, y provoca, por el camino de la hipercompensación, un rendimiento más intenso. Pero sería muy exagerado querer referir todo buen rendimiento a esta condición de una inferioridad orgánica primitiva. No todos los pintores padecen algún defecto de la visión ni todos los buenos oradores han comenzado por ser tartamudos. Existen también muchos rendimientos extraordinarios basados en dotes orgánicas excelentes. En la etiología de las neurosis, desempeña la inferioridad orgánica un papel insignificante, el mismo que el material de la percepción actual en cuanto a la producción onírica. La neurosis se sirve de ella como de un pretexto, lo mismo que de todos los demás factores que pueden servirle para ello. Si una paciente nos hace creer

que ha tenido que enfermar de neurosis porque es fea, contrahecha y sin ningún atractivo, siendo, así, imposible que nadie la ame, no tardará otra en hacernos cambiar de opinión mostrándonos que permanece tenazmente refugiada en su neurosis y en su repulsa sexual, no obstante ser extraordinariamente deseable y deseada. Las mujeres histéricas suelen ser, en su mayoría, muy atractivas o incluso bellas, y por otro lado, la acumulación de fealdad y defectos orgánicos en las capas inferiores de nuestra sociedad no contribuye perceptiblemente a la frecuencia de las enfermedades neuróticas en este medio.

Las relaciones de la autopercepción con el erotismo (con las cargas libidinosas de objeto) pueden encerrarse en las siguientes fórmulas: Deben distinguirse dos casos, según que las cargas de libido sean consentidas por el Yo o hayan sufrido, por lo contrario, una represión. En el primer caso (dado un empleo de la libido aceptado por el Yo), el amor es estimado como otra cualquiera actividad del Yo. El amor en sí, como anhelo y como privación, deprime la autopercepción, y el ser amado o correspondido, la posesión del objeto amado, la intensifica de nuevo. Dada una represión de la libido, la carga libidinosa es sentida como una grave disminución del Yo, la satisfacción del amor se hace imposible y el nuevo enriquecimiento del Yo sólo puede tener efecto retrayendo de los objetos la libido que los investía.

La importancia del tema y la imposibilidad de lograr de él una visión de conjunto, justificarán la agregación de algunas otras observaciones, sin orden determinado:

La evolución del Yo consiste en un alejamiento del narcisismo primario y crea una intensa tendencia a conquistarlo de nuevo. Este alejamiento sucede por medio del desplazamiento de la libido sobre un Yo ideal impuesto desde el exterior, y la satisfacción es proporcionada por el cumplimiento de este ideal.

Simultáneamente, ha destacado el Yo las cargas libidinosas de objeto. Se ha empobrecido en favor de estas cargas, así como del Yo ideal, y se enriquece de nuevo por las satisfacciones logradas en los objetos y por el cumplimiento del ideal.

Una parte de la autopercepción es primaria, el residuo del narcisismo infantil; otra procede de la omnipotencia confirmada por la experiencia (del cumplimiento del ideal), y una tercera, de la satisfacción de la libido objetivada.

El Yo ideal ha conseguido la satisfacción de la libido en los objetos bajo condiciones muy difíciles, renunciando a una parte de la misma, considerada rechazable por su censor. En aquellos casos en los que no ha llegado a desarrollarse un tal ideal, la tendencia sexual de que se trate entra a formar parte de la personalidad del sujeto en calidad de perversión. Los hombres cifran su felicidad en volver a ser su propio

ideal, también en lo que respecta a los instintos sexuales, como en su niñez.

El enamoramiento consiste en una afluencia de la libido del Yo al objeto. Tiene el poder de levantar represiones y volver a instituir perversiones. Dado que tiene afecto según el tipo de aposición y sobre la base de la realización de condiciones eróticas infantiles, podemos decir: Lo que cumple estas condiciones eróticas, es idealizado.

El ideal sexual puede entrar en una interesante relación auxiliar con el Yo ideal. Cuando la satisfacción narcisista tropieza con obstáculos reales, puede ser utilizado el ideal sexual como satisfacción sustitutiva. Se ama entonces, conforme al tipo de la elección de objeto narcisista, aquello que hemos sido y hemos dejado de ser o aquello que posee perfecciones de que carecemos. La fórmula correspondiente sería: Aquello que posee la perfección que le falta al Yo para llegar al ideal, es amado. Este caso complementario entraña una importancia especial para el neurótico, en el cual ha quedado empobrecido el Yo por las excesivas cargas de objeto e incapacitado para alcanzar su ideal. El sujeto intentará, entonces, retornar al narcisismo, eligiendo, conforme al tipo narcisista, un ideal sexual que posea las perfecciones que él no puede alcanzar. Este sería la curación por el amor, que el sujeto prefiere, en general, a la analítica. Llegará incluso a no creer en la posibilidad de otro medio de curación e iniciará la cura con la esperanza de lograrlo en

ella, orientando tal esperanza sobre la persona del médico. Pero a este plan curativo se opone, naturalmente, la incapacidad de amar del enfermo, provocada por sus extensas represiones. Cuando el tratamiento llega a desvanecer un tanto esta incapacidad, surge, a veces, un desenlace indeseable: El enfermo se substrae a la continuación del análisis, para realizar una elección amorosa y encomendar y confiar a la vida en común con la persona amada, el resto de la curación. Este desenlace podría parecernos satisfactorio si no trajese consigo, para el sujeto, una rigurosa dependencia de la persona que le ha prestado su amoroso auxilio.

Del ideal del Yo parte un importante camino para la comprensión de la psicología colectiva. Este ideal tiene, además de su parte individual, su parte social: es también el ideal común de una familia, de una clase, o de una nación. Además de la libido narcisista atrae a sí una gran magnitud de la libido homosexual que ha retornado al Yo. La insatisfacción provocada por el incumplimiento de este ideal deja eventualmente en libertad un montante de libido homosexual, que se convierte en conciencia de la culpa (angustia social). Este sentimiento de culpabilidad fué, originariamente, miedo al castigo de los padres, o más exactamente, a perder el amor de los mismos. Más tarde, los padres quedan sustituídos por la multitud indeterminada de los contemporáneos. La frecuente causación de la paranoia por una mortificación del Yo, esto es, por la ausencia de satisfacción en el campo del ideal del Yo,

se nos hace así comprensible, e igualmente la coincidencia de la idealización y la sublimación en el ideal del Yo y la regresión de las sublimaciones y la eventual transformación de los ideales, en las parafrenias.

EL PORVENIR DE UNA ILUSION

I

Todo aquel que ha vivido largo tiempo dentro de una determinada cultura y se ha planteado repetidamente el problema de cuáles fueron los orígenes y la trayectoria evolutiva de la misma, acaba por ceder también alguna vez a la tentación de orientar su mirada en sentido opuesto y preguntarse cuáles serán los destinos de tal cultura y por qué avatares habrá aún de pasar. No tardamos, sin embargo, en advertir, que ya el valor inicial de una tal investigación queda considerablemente disminuído por la acción de varios factores. Ante todo, son muy pocas las personas capaces de una visión total de la actividad humana en sus múltiples modalidades. La inmensa mayoría de los hombres se ha visto obligada a limitarse a escasos sectores o incluso a uno solo. Y cuanto menos sabemos del pasado y del presente, tanto más inseguro habrá de ser nuestro juicio sobre el porvenir. Pero, además, precisamente en la formación de este juicio, intervienen, en un grado muy difícil de precisas, las esperanzas subjetivas individuales, las cuales dependen, a su vez, de factores puramente personales, esto es, de la experien-

cia de cada uno y de su actitud más o menos optimistas ante la vida, determinada por el temperamento, el éxito o el fracaso. Por último, ha de tenerse también en cuenta el hecho singular de que los hombres viven, en general, el presente con una cierta ingenuidad, esto es, sin poder llegar a valorar exactamente sus contenidos. Para ello tienen que considerarlo a distancia, lo cual supone que el presente ha de haberse convertido en pretérito para que podamos hallar en él puntos de apoyo en que basar un juicio sobre el porvenir.

Así, pues, al ceder a la tentación de pronunciarnos sobre el porvenir probable de nuestra cultura, obraremos prudentemente teniendo en cuenta los reparos antes indicados, al mismo tiempo que la inseguridad inherente a toda predicción. Por lo que a mí respecta, tales consideraciones me llevaran a apartarme rápidamente de la magna labor total y a refugiarme en el pequeño sector parcial al que hasta ahora he consagrado mi atención, limitándome a fijar previamente su situación dentro de la totalidad.

La cultura humana — entendiendo por tal todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales, y desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna; — la cultura humana, repetimos, muestra, como es sabido, al observador, dos distintos aspectos. Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y

extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. Estas dos direcciones de la cultura no son independientes una de otra, en primer lugar, porque la medida en que los bienes existentes consienten la satisfacción de los instintos ejerce profunda influencia sobre las relaciones de los hombres entre sí; en segundo, porque también el hombre mismo, individualmente considerado, puede representar un bien natural para otro, en cuanto éste utiliza su capacidad de trabajo o hace de él su objeto sexual. Pero además, porque cada individuo es, virtualmente, un enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés humano. Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la naturaleza y la producción de bienes. Las creaciones de los hombres son fáciles de destruír y la ciencia y la

técnica por ellos edificadas pueden también ser utilizadas para su destrucción.

Experimentamos, así, la impresión de que la civilización es algo que fué impuesto a una mayoría contraria a ella, por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y de coerción. No es luego aventurado suponer, que estas dificultades no son inherentes a la esencia misma de la cultura sino que dependen de las imperfecciones de las formas de cultura desarrolladas hasta ahora. Es fácil, en efecto, señalar tales imperfecciones. Mientras que en el dominio de la naturaleza ha realizado la humanidad continuos progresos y puede esperarlos aún mayores, no puede hablarse de un progreso análogo en la regulación de las relaciones humanas, y probablemente en todas las épocas, como de nuevo ahora, se han preguntado muchos hombres si esta parte de las conquistas culturales merece, en general, ser defendido. Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones humanas, que cegará las fuentes del descontento ante la cultura, renunciando a la coerción y a la yugulación de los instintos, de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y disfrute de los bienes terrenos. Esto sería la edad de oro, pero es muy dudoso que pueda llegarse a ello. Parece, más bien, que toda civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos y ni siquiera puede asegurarse que al desaparecer la coerción se mostrase dispuesta la ma-

yoría de los individuos humanos a tomar sobre sí la labor necesaria para la adquisición de nuevos bienes. A mi juicio, ha de contarse con el hecho de que todos los hombres integran tendencias destructoras — antisociales y anticulturales — y que en un gran número de personas son tales tendencias bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana.

Este hecho psicológico presenta un sentido decisivo para el enjuiciamiento de la cultura humana. En un principio, pudimos creer que su función esencial era el dominio de la naturaleza para la conquista de los bienes vitales y que los peligros que la amenazan podían ser evitados por medio de una adecuada distribución de dichos bienes entre los hombres. Mas ahora vemos desplazado el nódulo de la cuestión desde lo material a lo anímico. Lo decisivo está en si es posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarlos con aquéllos que continúen siendo necesarios y compensarles de ellos. El dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de la labor cultural, pues las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo inútiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y sus individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. Unicamente la influencia de individuos ejemplares a los que reconocen como conductores pue-

de moverlas a aceptar aquellos esfuerzos y privaciones imprescindibles para la perduración de la cultura. Todo irá entonces bien, mientras que tales conductores sean personas que posean un profundo conocimiento de las necesidades de la vida y que se hayan elevado hasta el dominio de sus propios deseos instintivos. Pero existe el peligro de que, para conservar su influjo, hagan a las masas mayores concesiones que éstas a ellos, y por lo tanto, parece necesario que la posesión de medios de poder les haga independientes de la colectividad. En resumen: El hecho de que sólo mediante una cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones.

Sé de antemano la objeción que se opondrá a estas afirmaciones. Se dirá que la condición que acabamos de atribuir a las colectividades humanas y en la que vemos una prueba de la necesidad de una coerción que imponga la labor cultural, no es por sí misma sino una consecuencia de la existencia de instituciones culturales defectuosas, que han exasperado a los hombres, haciéndoles vengativos e inasequibles. Nuevas generaciones, educadas con amor y en la más alta estimación del pensamiento, que hayan experimentado desde muy temprano los beneficios de la cultura, adoptarán también una distinta actitud ante ella, la considerarán como su más preciado patrimonio y estarán dispues-

tas a realizar todos aquellos sacrificios necesarios para su perduración, tanto en trabajo como en renuncia a la satisfacción de los instintos. Harán innecesaria la coerción y se diferenciarán muy poco de sus conductores. Si hasta ahora no ha habido en ninguna cultura colectividades humanas de esta condición, ello se debe a que ninguna cultura ha acertado aun con instituciones capaces de influir sobre los hombres en un tal sentido y precisamente desde su infancia.

Podemos preguntarnos si nuestro dominio sobre la naturaleza permite ya, o permitirá algún día, el establecimiento de semejantes instituciones culturales, e igualmente, de dónde habrán de surgir aquellos hombres superiores, prudentes y desinteresados que hayan de actuar como conductores de las masas y educadores de las generaciones futuras. Puede intimidarnos la magna coerción inevitable para la consecución de estos propósitos. Pero no podemos negar la grandeza del proyecto ni su importancia para el porvenir de la cultura humana. Se nos muestra basado en el hecho psicológico de que el hombre integra las más diversas disposiciones instintivas, cuya orientación definitiva es determinada por las tempranas experiencias infantiles. De este modo, los límites de la educabilidad del hombre supondrán también los de la eficacia de una tal transformación cultural. Podemos preguntarnos si un distinto ambiente cultural puede llegar a extinguir, y en qué medida, los dos caracteres de las colectividades humanas antes señalados, que tanto dificultan su conducción.

Un tal experimento está aún por hacer. Probablemente, un cierto tanto por ciento de la humanidad permanecerá siempre asocial, a consecuencia de una disposición patológica o de una exagerada energía de los instintos. Pero si se consigue reducir a una minoría la actual mayoría hostil a la cultura, se habrá alcanzado mucho, quizá todo lo posible.

No quisiera despertar la impresión de haberme desviado mucho del camino prescrito a mi investigación y, por lo tanto, he de afirmar explícitamente que no me he propuesto en absoluto enjuiciar el gran experimento de cultura emprendido actualmente en el amplio territorio situado entre Europa y Asia. Carezco de conocimiento suficiente de la cuestión y de capacidad para pronunciarme sobre sus posibilidades, contrastar la adecuación de los métodos aplicados o estimar la magnitud del abismo inevitable entre el propósito y la realización. Lo que allí se prepara, inacabado aún, elude, como tal, una precisa observación, a la cual ofrece, en cambio, rica materia, nuestra cultura, consolidada hace ya largo tiempo.

II

Hemos pasado, inadvertidamente, de lo económico a lo psicológico. Al principio, nos inclinamos a buscar el patrimonio cultural en los bienes existentes y en las instituciones para su distribución. La conclusión de que toda cultura reposa en la imposición coercitiva del trabajo y en la renuncia a los instintos, provocando, por consiguiente, la oposición de aquellos sobre los cuales recaen tales exigencias, nos hace ver claramente, que los bienes mismos, los medios para su conquista y las disposiciones para su distribución, no pueden ser el contenido único, ni siquiera el contenido esencial, de la cultura, puesto que se hallan amenazados por la rebeldía y el ansia de destrucción de los partícipes de la misma. Al lado de los bienes se sitúan ahora los medios necesarios para defender la cultura, esto es, los medios de coerción y los conducentes a reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios. Estos últimos medios constituyen lo que pudiéramos considerar como el patrimonio espiritual de la cultura.

Con objeto de mantener una cierta regularidad en nuestra nomenclatura, denominaremos interdicción al hecho de que un instinto no pueda ser satisfecho, prohibición a la institución que marca tal interdicción y privación al estado que la prohibición trae consigo. Lo más inmediato será establecer una distinción entre aquellas privaciones que afectan a todos los hombres y aquellas otras que sólo recaen sobre grupos, clases o individuos determinados. Las primeras son las más antiguas; con las prohibiciones en las que tienen su origen, inició la cultura, hace muchos milenios, el desligamiento del estado animal primitivo. Para nuestra sorpresa, hemos hallado que se mantienen aún en vigor, constituyendo todavía el nódulo de la hostilidad contra la cultura. Los deseos instintivos sobre los que gravitan hacen de nuevo con cada criatura humana. Existe una clase de hombres, los neuróticos, en los que ya estas interdicciones provocan una reacción asocial. Tales deseos instintivos son el incesto, el canibalismo y el homicidio. Extrañará, quizá, ver reunidos estos deseos instintivos en cuya condenación aparecen de acuerdo todos los hombres, con aquellos otros sobre cuya permisión o interdicción se lucha tan ardientemente en nuestra cultura, pero psicológicamente está justificado. La actitud cultural ante estos más antiguos deseos instintivos no es tampoco uniforme; tan sólo el canibalismo es unánimemente condenado y, salvo para la observación psicoanalítica, parece haber sido dominado por completo. La intensidad de los deseos incestuosos

se hace aún sentir detrás de la prohibición y el homicidio es todavía practicado e incluso ordenado, en nuestra cultura, bajo determinadas condiciones. Probablemente habrán de sobrevenir nuevas evoluciones de la cultura en las cuales determinadas satisfacciones de deseos, perfectamente posibles hoy, parecerán tan inadmisibles como hoy la del canibalismo.

Ya en estas más antiguas renuncias al instinto interviene un factor psicológico que integra también suma importancia en todas las ulteriores. Es inexacto que el alma humana no haya realizado progreso alguno desde los tiempos más primitivos y que, en contraposición a los progresos de la ciencia y la técnica, sea hoy la misma que al principio de la Historia. Podemos indicar aquí uno de tales progresos anímicos. Una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna, por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el super-Yo, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos. En todo niño podemos observar el proceso de esta transformación, que es la que hace de él un ser moral y social. Este robustecimiento del super-Yo es uno de los factores culturales psicológicos más valiosos. Aquellos individuos en los cuales ha tenido efecto cesan de ser adversarios de la civilización y se convierten en sus más firmes substratos. Cuanto mayor sea su número en un sector de cultura más segura se hallará ésta y antes podrá prescindir de los medios externos de coerción.

La medida de esta asimilación de la coerción externa varía mucho según el instinto sobre el cual recaiga la prohibición. En cuanto a las exigencias culturales más antiguas, antes detalladas, parece haber alcanzado — si excluímos a los neuróticos, excepción indeseada — una gran amplitud. Pero su proporción varía mucho con respecto a los demás instintos. Al volver a ellos nuestra vista, advertimos con sorpresa y alarma, que una multitud de individuos no obedece a las prohibiciones culturales correspondientes más que bajo la presión de la coerción externa, esto es, sólo mientras tal coerción constituye una amenaza real e ineludible. Así sucede muy especialmente en lo que se refiere a las llamadas exigencias morales de la civilización, prescritas también por igual a todo individuo. La mayor parte de las transgresiones de que los hombres se hacen culpables lesionan estos preceptos. Infinitos hombres civilizados que retrocederían temerosos ante el homicidio o el incesto, no se privan de satisfacer su codicia, sus impulsos agresivos y sus caprichos sexuales ni de perjudicar a sus semejantes con la mentira, el fraude y la calumnia, cuando pueden hacerlo sin castigo, y así viene sucediendo, desde siempre, en todas las civilizaciones.

En lo que se refiere a las restricciones que sólo afectan a determinadas clases sociales, la situación se nos muestra claramente y no ha sido nunca un secreto para nadie. Es de suponer que estas clases postergadas envidiaran a las favorecidas sus privilegios y harán to-

do lo posible por libertarse del incremento especial de privación que sobre ellas pesa. Donde no lo consigan, surgirá en la civilización correspondiente un descontento duradero que podrá conducir a peligrosas rebeliones. Pero cuando una civilización no ha logrado evitar que la satisfacción de un cierto número de sus partícipes tenga como premisa la opresión de otros, de la mayoría quizá — y así sucede en todas las civilizaciones actuales, — es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes no participan sino muy poco. En este caso, no puede esperarse, por parte de los oprimidos, una asimilación de las prohibiciones culturales, pues, por el contrario, se negarán a reconocerlas, tenderán a destruir la civilización misma y eventualmente a suprimir sus premisas. La hostilidad de estas clases sociales contra la civilización es tan patente que ha monopolizado la atención de los observadores, impidiéndoles ver la que latentemente abrigan también las otras capas sociales más favorecidas. No hace falta decir que una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y les incita a la rebelión no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece.

El grado de asimilación de los preceptos culturales — o dicho de un modo popular y nada psicológico: el nivel moral de los partícipes de una civilización — no es el único patrimonio espiritual que ha de tenerse en cuenta para valorar la civilización de que se tra-

te. Ha de atenderse también a su acervo de ideales y a su producción artística, esto es, a las satisfacciones extraídas de estas dos fuentes.

Nos inclinaremos demasiado fácilmente a incluír entre los bienes espirituales de una civilización sus ideales, esto es, las valoraciones que determinan en ella cuáles son los rendimientos más elevados a los que deberá aspirarse. Al principio, parece que estos ideales son los que han determinado y determinan los rendimientos de la civilización correspondiente, pero no tardamos en advertir que, en realidad, sucede todo lo contrario: Los ideales quedan formados como una secuela de los primeros rendimientos obtenidos por la acción conjunta de las dotes intrínsecas de una civilización y las circunstancias externas, y estos primeros rendimientos son retenidos ya por el ideal, para ser continuados. Así, pues, la satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización, es de naturaleza narcisista y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido. Para ser completa, precisa de la comparación con otras civilizaciones que han tendido hacia resultados distintos y han desarrollado ideales diferentes. De este modo, los ideales culturales se convierten en motivo de discordia y hostilidad entre los distintos sectores civilizados, como se hace patente entre las naciones.

La satisfacción narcisista extraída del ideal cultural, es uno de los poderes que con mayor éxito actúan en contra de la hostilidad adversa a la civiliza-

ción dentro de cada sector civilizado. No sólo las clases favorecidas que gozan de los beneficios de la civilización correspondiente, sino también las oprimidas participan de tal satisfacción, en cuanto el derecho a despreciar a los que no pertenecen a su civilización, les compensa de las limitaciones que la misma les impone a ellos. Cayo es un mísero plebeyo, agobiado por los tributos y las prestaciones personales, pero es también un romano y participa como tal en la magna empresa de dominar otras naciones e imponerlas leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los oprime y los explota, no es, sin embargo, más que un fragmento de una más amplia totalidad, pues, además, los oprimidos pueden sentirse afectivamente ligados a los opresores, y a pesar de su hostilidad, ver en sus amos su ideal. Si no existieran estas relaciones, satisfactorias en el fondo, sería incomprensible que ciertas civilizaciones se hayan conservado tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de grandes masas de hombres.

La satisfacción que el arte procura a los partícipes de una civilización es muy distinta, aunque por lo general permanezca inasequible a las masas, absorbidas por el trabajo agotador y poco preparadas por la educación. Como ya sabemos, el arte ofrece satisfacciones sustitutivas compensadoras de las primeras y más antiguas renuncias impuestas por la civilización al individuo — las más hondamente sentidas aún — y de este modo es lo único que consigue reconciliarle con

sus sacrificios. Pero además, las creaciones del arte intensifican los sentimientos de identificación, de los que tanto precisa todo sector civilizado, ofreciendo ocasiones de experimentar colectivamente sensaciones elevadas. Por último, contribuyen también a la satisfacción narcisista cuando representan el rendimiento de una civilización especial y expresan en forma impresionante sus ideales.

No hemos citado aún el elemento más importante del inventario psíquico de una civilización. Nos referimos a sus representaciones religiosas — en el más amplio sentido — o con otras palabras que más tarde justificaremos, a sus ilusiones.

III

¿En qué consiste el singular valor de las ideas religiosas?

Hemos hablado de una hostilidad contra la civilización, engendrada por la presión que la misma ejerce sobre el individuo, imponiéndole la renuncia a los instintos. Supongamos levantadas de pronto sus prohibiciones: El individuo podrá elegir como objeto sexual a cualquier mujer que encuentre a su gusto, podrá desembarazarse, sin temor alguno, de los rivales que se la disputen y, en general, de todos aquellos que se interpongan de algún modo en su camino, y podrá apropiarse los bienes ajenos sin pedir siquiera permiso a sus dueños. La vida parece convertirse así en una serie ininterrumpida de satisfacciones. Pero en seguida tropezamos con una primera dificultad. Todos los demás hombres abrigan los mismos deseos que yo y no han de tratarme con más consideración que yo a ellos. Resulta, pues, que en último término, sólo un único individuo puede llegar a ser ilimitadamente feliz con esta supresión de las restricciones de la civilización;

un tirano, un dictador que se haya apoderado de todos los medios de poder, y aun para este individuo será muy deseable que los demás observen, por lo menos, uno de los mandamientos culturales: el de no matar.

Pero el hecho de aspirar a una supresión de la cultura, testimoniaría de una ingratitud manifiesta y de una acusada miopía espiritual. Suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza, mucho más difícil de soportar. Desde luego, la naturaleza no impone la menor limitación a nuestros instintos y nos deja obrar con plena libertad, pero en último término, posee también su modo especial de limitarnos: nos suprime, a nuestro juicio, con fría crueldad, y preferentemente con ocasión de nuestras satisfacciones. Precisamente estos peligros con los que nos amenaza la naturaleza, son los que nos han llevado a unirnos y a crear la civilización que, entre otras cosas, ha de hacer posible la vida en común. La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza.

En algunos puntos lo ha conseguido ya bastante y es de esperar que vaya lográndolo cada vez mejor, pero nadie cae en el error de creer ya totalmente sojuzgada a la naturaleza y sólo algunos se atreven a esperar que llegará un día en el cual quede sometida por completo a los hombres. Están los elementos que parecen burlarse de toda coerción humana, la tierra que tiembla, se abre y sepulta a los hombres con la

obra de su trabajo, el agua que inunda y ahoga, la tempestad que destruye y arruina y las enfermedades, en las que sólo recientemente hemos reconocido los ataques de otros seres animados; está, por último, el doloroso enigma de la muerte, contra la cual no se ha hallado aún, ni se hallará probablemente, la triaca. Con estas poderosas armas se alza contra nosotros la naturaleza, magna, cruel e inexorable, y presenta una y otra vez a nuestros ojos nuestra debilidad y nuestra indefensión, a las que pretendíamos escapar por medio de la obra de la cultura. Una de las pocas impresiones satisfactorias y elevadas que la humanidad nos procura es la de verla olvidar, ante una catástrofe natural, la inconsistencia de su civilización, todas sus dificultades y sus disensiones internas, y recordar la gran obra común, su conservación contra la prepotencia de la naturaleza.

Como para la humanidad en conjunto, también para el individuo es la vida difícil de soportar. La civilización de la que participa le impone determinadas privaciones y los demás hombres le infligen una cierta medida de sufrimiento, bien a pesar de los preceptos de la civilización, bien a consecuencia de la imperfección de la misma, agregándose a todo esto los daños que recibe de la naturaleza indominada, a la que él llama el destino. Esta situación ha de provocar en el hombre un continuo temor angustiado y una grave lesión de su narcisismo natural. Sabemos ya cómo reacciona el individuo a los daños que le infiere la ci-

vilización o le son causados por los demás: desarrolla una resistencia proporcional contra las instituciones de la civilización correspondiente, un cierto grado de hostilidad contra la cultura. ¿Pero cómo se defiende de los poderes prepotentes de la naturaleza, de la amenaza del destino?

La civilización toma también a su cargo esta función defensora y la cumple por todos y para todos en igual forma, dándose el hecho singular de que casi todas las civilizaciones proceden aquí del mismo modo. No detiene en este punto su labor de defender al hombre contra la naturaleza, sino que la continúa con otros medios. Esta función toma ahora un doble aspecto: El hombre, gravemente amenazado, demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos, pero al mismo tiempo, su ansia de saber, impulsada, desde luego, por decisivos intereses prácticos, exige una respuesta.

El primer paso es ya una importante conquista. Consiste en humanizar la naturaleza. A las fuerzas impersonales, al destino, es imposible aproximarse; permanecen eternamente incógnitas. Pero si en los elementos rugen las mismas pasiones que en el alma del hombre, si la muerte misma no es algo espontáneo sino el crimen de una voluntad perversa, si la naturaleza está poblada de seres como aquellos con los que convivimos, respiraremos aliviados, nos sentiremos más tranquilos en medio de lo inquietante y podremos elaborar psíquicamente nuestra angustia. Continuamos

acaso inermes, pero ya no nos sentimos, además, paralizados; podemos, por lo menos, reaccionar, e incluso nuestra indefensión no es quizá ya tan absoluta, pues podemos emplear contra estos poderosos superhombres que nos acechan fuera, los mismos medios de que nos servimos dentro de nuestro círculo social, podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos y sobornarlos, despojándoles así de una parte de su poderío. Esta substitución de una ciencia natural por una psicología no sólo proporciona al hombre un alivio inmediato, sino que le muestra el camino por el cual llegar a dominar más ampliamente la situación.

Esta situación no constituye, en efecto, nada nuevo. Tiene un precedente infantil y no es, en realidad, más que la continuación del mismo. De niños, todos hemos pasado por un período de indefensión con respecto a nuestros padres — a nuestro padre, sobre todo, que nos inspiraba un fundado temor, aunque al mismo tiempo, estábamos seguros de su protección contra los peligros que por entonces conocíamos. Así, no era difícil asimilar ambas situaciones, proceso en el cual hubo de intervenir también, como en la vida onírica, el deseo. Cuando un presagio de muerte asalta al durmiente y quiere hacerle asistir a su propio entierro, la elaboración onírica sabe elegir las circunstancias en las cuales también este suceso tan temido se convierte en la realización de un deseo y el durmiente se ve en un sepulcro etrusco al que ha descendido encantado de poder satisfacer sus curiosidades arqueológicas.

Obrando de un modo análogo, el hombre no transforma sencillamente las fuerzas de la naturaleza en seres humanos a los que puede tratar de igual a igual — cosa que no correspondería a la impresión de superioridad que tales fuerzas le producen — sino que las reviste de un carácter paternal y las convierte en dioses, conforme a un prototipo infantil y también, según hemos intentado ya demostrar en otro lugar, a un prototipo filogénico.

Andando el tiempo, surgen luego las primeras observaciones de la regularidad y la normatividad de los fenómenos físicos, y las fuerzas naturales pierden sus caracteres humanos. Pero la indefensión de los hombres continúa y con ella perdura su necesidad de una protección paternal y perduran los dioses, a los cuales se sigue atribuyendo una triple función: espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone.

Pero, poco a poco, va desplazándose el acento dentro de estas funciones. Se observa que los fenómenos naturales se desarrollan espontáneamente conforme a leyes internas, pero los dioses no dejan por ello de seguir siendo dueños y señores de la naturaleza: la han creado y organizado de esta suerte y pueden ya abandonarla a sí misma. Sólo de cuando en cuando intervienen en su curso con algún milagro, como

para demostrar que no han renunciado a nada de lo que constituía su poder primitivo. Por lo que respecta a la distribución de los destinos humanos perdura siempre una inquieta sospecha de que la indefensión y el abandono de los hombres tienen poco remedio. En este punto fallan en seguida los dioses, y si realmente son ellos quienes marcan a cada hombre su destino, es de pensar que sus designios son impenetrables. El pueblo mejor dotado de la antigüedad vislumbró la existencia de un poder superior a los dioses — la *moira* — y sospechó que éstos mismos tenían marcados sus destinos. Cuanto más independiente se hace la naturaleza y más se retiran de ella los dioses, tanto más intensamente van concentrándose las esperanzas en derredor de la tercera de las funciones a ellos encomendadas, llegando a ser así lo moral su verdadero dominio. De este modo, la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres. A estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino, situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal.

Se crea, así, un acervo de representaciones nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana y formado con el material extraído del recuerdo de la indefensión de nuestra infancia individual

y de la infancia de la humanidad. Fácilmente se advierte que este tesoro de representaciones protege a los hombres en dos direcciones distintas: contra los peligros de la naturaleza y del destino y contra los daños de la propia sociedad humana. Su contenido, sintéticamente enunciado, es el siguiente: La vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar, desde luego, pero que significa seguramente un perfeccionamiento del ser humano. El objeto de esta superación y elevación ha de ser, probablemente, la parte espiritual del hombre, el alma, que tan lenta y rebeldemente se ha ido separando del cuerpo en el transcurso de los tiempos. Todo lo que en este mundo sucede, sucede en cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior que, por caminos y rodeos difíciles de perseguir, lo conduce todo, en definitiva, hacia el bien, esto es, hacia lo más satisfactorio para el hombre. Sobre cada uno de nosotros vela una guarda bondadosa, sólo en apariencia severa, que nos preserva de ser juguete de las fuerzas naturales, prepotentes e inexorables. La muerte misma no es un aniquilamiento, un retorno a lo inanimado anorgánico, sino el principio de una nueva existencia y el tránsito a una evolución superior. Por otro lado, las mismas leyes morales que nuestras civilizaciones han estatuído, rigen también el suceder universal, guardadas por una suprema instancia justiciera, infinitamente más poderosa y consecuente. Todo lo bueno encuentra al fin su recompensa y todo lo malo su castigo, cuando no ya en esta

vida, en las existencias ulteriores que comienzan después de la muerte. De este modo quedan condenados a desaparecer todos los terrores, los sufrimientos y asperezas de la vida. La vida de ultratumba, que continúa nuestra vida terrenal como la parte invisible del espectro solar continúa la visible, trae consigo toda la perfección que aquí hemos echado de menos. La suprema sabiduría que dirige este proceso, la suprema bondad que en él se manifiesta y la justicia que en él se cumple son los atributos de los seres divinos que nos han creado y han creado el universo entero. O mejor dicho, de aquel único ser divino en el que nuestras civilizaciones han condensado el politeísmo de épocas anteriores. El pueblo que primero consiguió semejante condensación de los atributos divinos, se mostró muy orgulloso de un tal progreso. Había revelado el nódulo paternal oculto desde siempre detrás de toda imagen divina. Pero, en el fondo, esto no significa sino un retroceso a los comienzos históricos de la idea de Dios. No habiendo ya más que un solo y único dios, las relaciones con él pudieron recobrar todo el fervor y toda la intensidad de las relaciones infantiles del individuo con su padre. Mas a cambio de tanto amor se quiere una recompensa, ser el hijo predilecto, el pueblo elegido. Mucho tiempo después ha elevado la piadosa América la pretensión de ser "*God's own country*" y lo es ciertamente en cuanto a una de las formas bajo las cuales adoran los hombres a la divinidad.

Las ideas religiosas sintéticamente enunciadas en lo que precede, han pasado, claro está, por una larga evolución y han sido retenidas por diversas civilizaciones en distintas fases. En el presente ensayo hemos aislado una sola de estas fases evolutivas: la de su cristalización definitiva en nuestra actual civilización blanca, cristiana. No es difícil observar que en el conjunto formado por estas ideas no todos los elementos armonizan igualmente bien entre sí y que ni se da con ellas respuesta a todas las interrogaciones apremiantes ni resulta tampoco tarea fácil defenderlas de la constante contradicción de la experiencia cotidiana. Pero así y todo, estas representaciones, religiosas en el más amplio sentido, pasan por ser el tesoro más precioso de la civilización, lo más valioso que la misma puede ofrecer a sus partícipes, y son más estimadas que las artes de beneficiar los tesoros de la tierra, procurar a la humanidad su alimento o vencer las enfermedades. Los hombres creen no poder soportar la vida si no dan a estas representaciones todo el valor al que para ellas se aspira. Habremos, pues, de preguntarnos qué significan estas ideas a la luz de la psicología, de donde extraen su alta estimación y — con interrogación harto tímida — cuál es su verdadero valor.

IV

Una investigación que avanza libre de objeciones exteriores, como un monólogo, corre un cierto peligro. Es muy fácil ceder, además, a la tentación de apartar a un lado aquellas ideas propias que tratan de interrumpirla, y todo ello se paga con una sensación de inseguridad que luego se quiere encubrir por medio de conclusiones demasiado radicales. Así, pues, situaré frente a mí un adversario que siga mi exposición con desconfiada crítica, y le cederé la palabra de cuando en cuando.

Por lo pronto, le oigo ya decir: "Se ha servido usted, repetidamente, de expresiones que me han producido cierta extrañeza. Ha dicho usted, por ejemplo, que la civilización crea las representaciones religiosas y las pone a disposición de sus partícipes. Sin saber a punto fijo por qué, encuentro en estas afirmaciones algo extraño. No las encuentro tan naturales como encontraría, por ejemplo, la de que la civilización ha regulado el reparto de los productos del trabajo o los derechos sobre la mujer y el hijo".

A mi juicio, tales afirmaciones están plenamente justificadas. He intentado mostrar que las representaciones religiosas han nacido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura, de la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la naturaleza, necesidad a la que más tarde se añadió un segundo motivo, el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización. También es absolutamente exacto decir que la civilización procura al individuo estas ideas, pues el individuo las encuentra ya acabadas ante sí y sería incapaz de hallarlas por sí mismo. Son para él, como la tabla de multiplicar o la geometría, un legado de generaciones anteriores. La sensación de extrañeza que usted me objeta puede provenir, en parte, de que las ideas religiosas nos son presentadas como una revelación divina. Pero esta pretensión es ya una parte del sistema religioso y desatiende por completo la evolución histórica de tales ideas y sus diferencias en las distintas épocas y civilizaciones.

"Hay todavía otra objeción que creo más importante. Hace usted nacer el antropomorfismo de la naturaleza de la necesidad de poner término a la perplejidad y la indefensión de los hombres ante las fuerzas naturales, tan temidas, entrar en relación con ellas y conquistar sobre ellas alguna influencia. A mi juicio, resulta completamente innecesario buscar semejante motivación. El hombre primitivo no puede hacer otra cosa, su pensamiento no puede seguir otro cami-

no. El impulso a proyectar en el mundo su propio ser y ver en todos los sucesos que observa manifestaciones de seres análogos en el fondo a él mismo, es algo natural y como innato en él. Es su único método de comprensión. Y el hecho de que abandonándose así completamente a sus disposiciones naturales consiga satisfacer una de sus grandes necesidades no es, desde luego, nada esperado y axiomático sino una coincidencia harto singular".

Yo no lo encuentro tan chocante. ¿Acaso cree usted que el pensamiento del hombre no conoce motivo práctico ninguno y es tan sólo la expresión de una curiosidad desinteresada? No me parece probable. Creo, más bien, que al personificar las fuerzas de la naturaleza, sigue el hombre un precedente infantil. En su primera infancia, descubrió ya que para llegar a adquirir alguna influencia sobre las personas que le rodeaban, le era preciso entrar en relación con ellas, y posteriormente aplica este método, con igual propósito, a todo aquello que a su paso encuentra. No contradigo, pues, su observación descriptiva; efectivamente, la tendencia a personificar todo aquello que quiere comprender — el dominio físico como preparación del dominio psíquico, — es un impulso natural del hombre, pero yo expongo además el motivo y la génesis de esta peculiaridad del pensamiento humano.

"Un tercer reparo: En su libro "Totem y tabú" ha tratado usted ya anteriormente del origen de la religión. Pero con muy distinto criterio. Allí, todo que-

da reducido a la relación paterno-filial, Dios es una superación del padre y la necesidad de una instancia protectora — la nostalgia de un padre — es la raíz de la necesidad religiosa. Posteriormente, parece haber descubierto usted un nuevo factor, la impotencia y la indefensión humanas, al que se adscribe corrientemente el papel principal en el origen de la religión, y ahora atribuye usted a la indefensión todo lo que antes era complejo paterno. ¿Puedo preguntarle a usted las razones de esta rectificación?".

Desde luego. Esperaba su demanda. En realidad, no hay tal rectificación. En la obra a que usted se refiere, "Totem y tabú", no se trataba de explicar la génesis de las religiones, sino únicamente la de totemismo. ¿Puede usted acaso explicar desde alguno de los puntos de vista conocidos, que la primera forma en que la divinidad protectora se reveló a los hombres, fuese la de un animal, y que se instituyera, al mismo tiempo que la prohibición de matar a dicho animal y comer de su carne, la costumbre solemne de sacrificarlo y comerlo una vez al año en colectividad? Esto es precisamente lo que sucede en el totemismo. Y no merece la pena discutir si el totemismo puede o no ser considerado como una religión. Entraña íntimas relaciones con las posteriores religiones deístas y los animales totémicos se convierten luego en animales sagrados adscritos a los distintos dioses. Igualmente, las primeras restricciones morales, las más decisivas y profundas — la prohibición del incesto y del homicidio

— nacen en los dominios del totemismo. Acepte usted o no las conclusiones deducidas en "Totem y tabú", habrá de reconocer que en este libro quedan reunidas en un todo consistente, muchas cosas singulares, antes inconexas. Desde luego, apenas rozamos en él la razón de que el dios zoológico resultase, a la larga, insuficiente, teniendo que ser substituído por un dios humano, y ni siquiera mencionamos varios otros problemas del origen de las religiones. Pero esta limitación de nuestro campo de estudio no equivale a una negación de la existencia de tales problemas. Nuestro trabajo se limitaba rigurosamente a definir la posible colaboración de la psicoanálisis en la solución del problema religioso. Si ahora intento añadir otros factores, menos ocultos, no debe usted acusarme de contradicción, como tampoco antes hubiese sido justo tacharme de unilateral. De mi cuenta corre, naturalmente, indicar el enlace entre lo anteriormente dicho y lo que ahora trato de exponer, entre la motivación profunda y la manifiesta, entre el complejo paterno y la impotencia y la necesidad de protección del hombre.

No es nada difícil hallar dicho enlace. Lo encontramos en las relaciones de la indefensión del niño con la del adulto, continuación de ella, resultando así, como era de esperar, que la motivación psicoanalítica de la génesis de la religión constituye la aportación infantil a su motivación manifiesta. Vamos a transferirnos a la vida anímica del niño pequeño. ¿Recuerda usted el proceso de la elección de objeto conforme al

tipo infantil, del que nos habla el análisis? La libido sigue los caminos de las necesidades narcisistas y se adhiere a aquellos objetos que aseguran la satisfacción de las mismas. De este modo, la madre, que satisface el hambre, se constituye en el primer objeto amoroso y, desde luego, en la primera protección contra los peligros que nos amenazan desde el mundo exterior, en la primera protección contra la angustia, podríamos decir.

Sin embargo, la madre no tarda en ser substituída en esta función por el padre, más fuerte, que la conserva ya a través de toda la infancia. Pero la relación del niño con el padre entraña una singular ambivalencia. En la primera fase de las relaciones del niño con la madre, el padre constituía un peligro y, en consecuencia, inspiraba tanto temor como cariño y admiración. Todas las religiones muestran profundamente impresos los signos de esta ambivalencia de la relación con el padre, según lo expusimos ya en "Totem y tabú", y cuando el individuo en maduración advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses a los que, sin embargo de temerlos, encargará de su protección. Así, pues, la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa. La defensa contra la indefensión infantil presta a la reacción ante la impoten-

cia que el adulto ha de reconocer, o sea precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos. Pero no entra en nuestros propósitos adentrarnos más en la investigación del desarrollo de la idea de Dios. A lo que hemos de atender es al acabado tesoro de representaciones religiosas que la civilización procura al individuo.

V

Volviendo a nuestra investigación: ¿Cuál será, pues, la significación psicológica de las representaciones religiosas y dónde podremos clasificarlas? Al principio no parece nada fácil dar respuesta a estas interrogaciones. Después de rechazar varias fórmulas, nos atendremos a la siguiente: Son principios y afirmaciones sobre hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior) en los que se sostiene algo que no hemos hallado por nosotros mismos y que aspiran a ser aceptados como ciertos. Particularmente estimados por ilustrarnos sobre lo más importante e interesante de la vida, ha de considerarse muy ignorante a quien nada sabe de ellos y el que los acoge entre sus conocimientos puede tenerse por considerablemente enriquecido.

Naturalmente, hay muchos principios semejantes, sobre las cosas más diversas de este mundo. Toda enseñanza está llena de ellos. Elijamos la clase de geografía: En ella nos dicen que la ciudad de Constanza se alza en la orilla del lago de su nombre. Y una canción estudiantil añade: El que no lo crea, que va-

ya y lo vea. Yo he ido allí casualmente y puedo confirmar que la bella ciudad se encuentra emplazada a orillas de una vasta superficie líquida conocida entre los habitantes del contorno con el nombre de lago de Constanza. Estoy, pues, plenamente convencido de la exactitud de aquella afirmación geográfica. A este propósito, recuerdo ahora otro singular suceso de mi vida. Siendo ya un hombre maduro, hice un viaje a Grecia. La primera vez que me hallé sobre la colina de la Acrópolis ateniense, entre las ruinas de sus templos y teniendo a mis pies el mar azul, sentí mezclarse a mi felicidad un cierto asombro: ¡Aquello era realmente tal y como nos lo habían descrito en el colegio! ¡Ciertamente, no debió de ser mucha mi fe en la verdad real de lo que oía a mis profesores cuando tanto me asombraba ahora verlo confirmado! Pero no quiero acentuar demasiado esta interpretación de aquel suceso, pues mi asombro admite también una explicación distinta, totalmente subjetiva y relacionada con la peculiaridad del lugar, explicación que no se me ocurrió de momento.

Así, pues, todos estos principios aspiran a ser aceptados como ciertos, pero no sin fundamentar tal aspiración. Se presentan como el resultado abreviado de un largo proceso mental, basado en la observación y desde luego también en la deducción, y si hay quien prefiere seguir por sí mismo tal proceso en lugar de aceptar su resultado, le señalan el camino. Asimismo se indica siempre la fuente del conocimiento integra-

do en el principio de que se trate, cuando el mismo no puede considerarse axiomático, como sucede con las afirmaciones geográficas. Al afirmar, por ejemplo, que la tierra es redonda, se aducen, como pruebas, el experimento del péndulo de Foucault, la curva del horizonte y la posibilidad de circumnavegar la tierra. Pero como es imposible hacer realizar a todos los alumnos un viaje alrededor del mundo — cosa que reconocen sin excepción los interesados, — no hay más remedio que dejarles abrir un amplio margen de confianza a las enseñanzas escolares, sabiendo, de todos modos, que siempre tienen abierto el camino para comprobarlas personalmente.

Intentemos medir con la misma medida los principios religiosos. Si preguntamos en qué se funda su aspiración a ser aceptadas como ciertos, recibiremos tres respuestas singularmente desacordes. Se nos dirá primeramente, que debemos aceptarlos porque ya nuestros antepasados los creyeron ciertos; en segundo lugar, se nos aducirá la existencia de pruebas que nos han sido transmitidas por tales generaciones anteriores, y por último, se nos hará saber que está prohibido plantear interrogación alguna sobre la credibilidad de tales principios. Un tal atrevimiento hubo de castigarse en épocas pasadas, con penas severísimas y todavía actualmente lo ve con disgusto la sociedad.

Esta última respuesta ha de parecernos singularmente sospechosa. El motivo de semejante prohibición no puede ser sino que la misma sociedad conoce muy

bien el escaso fundamento de las exigencias que plantea con respecto a sus teorías religiosas. Si así no fuera, se apresuraría a procurar a todo el que quisiera convencerse por sí mismo los medios necesarios. Así, pues, emprenderemos ya con extrema desconfianza el examen de las dos otras pruebas. Debemos creer porque nuestros antepasados creyeron. Pero estos antepasados nuestros eran mucho más ignorantes que nosotros. Creyeron cosas que hoy nos es imposible aceptar. Es, por lo tanto, muy posible que suceda lo mismo con las doctrinas religiosas. Las pruebas que nos han transmitido aparecen incluídas en escritos faltos de toda garantía, contradictorios y falseados. De poco sirve que se atribuya a su texto literal o solamente a su contenido la categoría de revelación divina, pues tal afirmación es ya por sí misma una parte de aquellas doctrinas, cuya credibilidad se trata de investigar, y ningún principio puede demostrarse a sí mismo.

Llegamos así al resultado singular de que, precisamente aquellas tesis de nuestro patrimonio cultural que mayor importancia podían entrañar para nosotros y a las que corresponde la labor de aclararnos los enigmas del mundo y reconciliarnos con el dolor de la vida, son las que menos garantías nos ofrecen. Si un hecho tan indiferente para nosotros como el de que las ballenas sean animales vivíparos y no ovíparos fuera igualmente difícil de demostrar, no nos decidiríamos nunca a creerlo.

Esta situación es ya por sí misma un curioso problema psicológico. No deberá tampoco creerse que las observaciones precedentes sobre la indemostrabilidad de las doctrinas religiosas contienen nada nuevo. La imposibilidad de demostrarlas se ha hecho sentir en todos los tiempos y a todos los hombres, incluso a aquellos antepasados nuestros que nos han legado la herencia religiosa. Muchos de ellos alimentaron seguramente nuestras mismas dudas pero gravitaba sobre ellos una presión demasiado intensa para que se atrevieran a manifestarla. Y, desde entonces, estas dudas han atormentado a infinitos hombres, que intentaron reprimirlas porque se suponían obligados a creer, muchas inteligencias han naufragado bajo la pesadumbre de tal conflicto y muchos caracteres han sufrido grave lesión en las transacciones en las que trataron de hallar una salida.

Al advertir que todas las pruebas que se nos aducen en favor de la credibilidad de los principios religiosos proceden del pasado, habremos de investigar si el presente — mejor capacitado para juzgar — puede ofrecernos también alguna. Si de este modo se consiguiera substraer a la duda aunque sólo fuera un único fragmento del sistema religioso, la totalidad del mismo ganaría extraordinariamente en credibilidad. A este punto se enlaza la actividad de los espiritistas, que se declaran convencidos de la perduración del alma individual y nos quieren demostrar irrebatiblemente este principio de la doctrina religiosa. Por desgracia, no con-

siguen rebatir victoriosamente la objeción de que todas las apariciones y manifestaciones de sus espíritus no son sino productos de su propia actividad psíquica. Han evocado los espíritus de los grandes hombres y de los pensadores más sobresalientes, pero todas las manifestaciones y todas las noticias que por ellos han obtenido han sido tan simples, tan desconsoladoramente vacías, que lo más que pueden probar es una singular capacidad de los espíritus para adaptarse al nivel intelectual de aquellos que los conjuran.

Habremos de recordar ahora dos tentativas que dan la impresión de constituir un esfuerzo convulsivo por eludir el problema. Una de ellas, singularmente violenta, es muy antigua; la otra es sutil y moderna. La primera es el "credo quia absurdum" de un padre de la iglesia. Esto quiere decir que las doctrinas religiosas están substraídas a las exigencias de la razón, hallándose por encima de ella. No necesitamos comprenderlas, basta con que sintamos interiormente su verdad. Pero este "credo", sólo como una forzada confesión resulta interesante. Como mandamiento no puede obligar a nadie. ¿Habremos de obligarnos acaso a creer cualquier absurdo? ¿Y si no, por qué precisamente éste? No hay instancia ninguna superior a la razón. Si la verdad de las doctrinas religiosas depende de un suceso interior que testimonia de ella, ¿qué haremos con los hombres en cuya vida interna no surge jamás tal suceso, nada frecuente? Podemos exigir a todos los hombres, que hagan uso de su razón, lo que no es po-

sible es instituir una obligación para todos sobre una base que sólo en muy pocos existe. Si uno de ellos ha conquistado la indestructible convicción de la verdad real de las doctrinas religiosas en un momento de profundo éxtasis emotivo, ¿qué puede significar eso para los demás?

La segunda tentativa es la realizada por la filosofía del "como si". Según ella, en nuestra actividad mental existen numerosas hipótesis que sabemos faltas de todo fundamento o incluso absurdas. Las definimos como ficciones, pero en atención a diversos motivos prácticos, nos conducimos "como si" las creyésemos verdaderas. Tal sería el caso de las doctrinas religiosas a causa de su extraordinaria importancia para la conservación de la sociedad humana (1). Esta argumentación no difiere gran cosa del "credo quia absurdum". Pero, a mi juicio, la pretensión de la filosofía del "como si" sólo puede ser planteada y aceptada por un filósofo. El hombre de pensamiento no influído por las artes de la filosofía no podrá aceptarla jamás. No podrá nunca conceder un valor a cosas declaradas de antemano absurdas y contrarias a la razón, ni ser movi-

(1) No creo ser injusto al atribuir a los filósofos del "como si" una opinión en la que han coincidido otros pensadores. Cf. H. Vaihinger, La filosofía del como si, ediciones séptima y octava, 1922, página 68: "En el círculo de las ficciones no incluímos tan sólo operaciones teóricas indiferentes, sino también concepciones creadas por hombres nobilísimos y acogidas en su corazón por la parte más noble de la humanidad, que no permite le sean arrancadas. Tampoco nosotros lo intentamos. Las dejamos subsistir como **ficciones prácticas**, carentes de todo valor de **verdad teórica**".

do a renunciar, precisamente en cuanto a uno de sus intereses más importantes, a aquellas garantías que acostumbra a exigir en el resto de sus actividades. Recuerdo aquí la conducta de uno de mis hijos, que se distinguió muy tempranamente por su amor a la verdad objetiva. Cuando alguien empezaba a contar un cuento que los demás niños se disponían a escuchar devotamente, se acercaba al narrador y le preguntaba: ¿Es una historia verdadera? Y al oír que no, se alejaba con gesto despreciativo. Es de esperar que los hombres no tarden en conducirse parecidamente ante las fábulas religiosas, a pesar de la intercesión del "como si".

Mas por lo tanto, se conducen aún muy diferentemente, y en épocas pretéritas, las ideas religiosas han ejercido suprema influencia sobre la humanidad, no obstante su indiscutible falta de garantía. Tenemos aquí un nuevo problema psicológico. Habremos, pues, de preguntarnos en qué consiste la fuerza interior de estas doctrinas y a qué deben su eficacia, independiente de los dictados de la razón.

VI

Creo ya suficientemente preparada la respuesta a las dos interrogaciones que antes dejamos abiertas. Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: Tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento; son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya, que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez, fué lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal asegura la victoria final de la justicia, tan vulnerada dentro de la ci-

vilización humana, y la prolongación de la existencia terrenal, por una vida futura, amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos. Bajo las premisas de este sistema se formulan respuestas a los enigmas ante los cuales se estrella el humano deseo de saber, enigmas como la creación del mundo y la relación entre el cuerpo y el alma. Por último, para la psique individual, supone un gran alivio ser descargada de los conflictos engendrados en la infancia por el complejo paternal, jamás superados luego por entero, y ser conducida a una solución generalmente aceptada.

Al decir que todo esto son ilusiones, habremos de restringir el sentido de semejante concepto. Una ilusión no es lo mismo que un error, ni es necesariamente un error. La opinión aristotélica de que la suciedad engendra los parásitos, opinión mantenida aún hoy en día por el vulgo ignorante, es un error, como igualmente el criterio sostenido por anteriores generaciones médicas, de que la "tabes dorsalis" es consecuencia de los excesos sexuales. Sería abusivo calificar de ilusiones estos errores. En cambio, fué una ilusión de Cristóbal Colón creer que había descubierto una nueva ruta para llegar a las Indias. La participación de su deseo en este error resulta fácilmente visible. También podemos calificar de ilusión la afirmación de ciertos nacionalistas, de que los indogermanos son la única raza susceptible de cultura, o la creencia — que sólo la psicoanálisis ha logrado desvanecer — de que los niños eran seres sin se-

xualidad. Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva. Bajo este aspecto, se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la cual se distingue, sin embargo, claramente. La idea delirante además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa, esto es, irrealizable o contraria a la realidad. Así, una burguesita puede acariciar la ilusión de ser solicitada en matrimonio por un príncipe, ilusión que no tiene nada de imposible y se ha cumplido realmente alguna vez. Que el Mesías haya de llegar y fundar una edad de oro es ya menos verosímil, y al enjuiciar esta creencia, la clasificaremos, según nuestra actitud personal, bien entre las ilusiones, bien entre las ideas delirantes. No es fácil encontrar más ejemplos de ilusiones que hayan llegado a cumplirse. Quizá la de transmutar en oro todos los metales, tan largo tiempo acariciada por los alquimistas, llegue a ser una de ellas. El deseo de tener mucho oro, todo el oro posible, se ha debilitado ya ante nuestro actual conocimiento de las condiciones de la riqueza, pero la química no considera imposible la transmutación indicada. Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real.

Si después de orientarnos así, volvemos de nuevo a los dogmas religiosos, habremos de repetir nuestra afirmación anterior. Son, todos ellos, ilusiones indemostrables y no es lícito obligar a nadie a aceptarlos como ciertos. Hay algunos tan inverosímiles y tan opuestos a todo lo que trabajosamente hemos llegado a averiguar sobre la realidad del mundo, que salvando las diferencias psicológicas, podemos compararlos a las ideas delirantes. Por lo general, resulta imposible aquilatar su valor real. Son tan irrebatibles como indemostrables. Sabemos todavía muy poco para aproximarnos a ellos como críticos. Nuestra investigación de los secretos del mundo progresa muy lentamente y la ciencia no ha encontrado aún respuesta a muchas interrogaciones. De todos modos, la labor científica, es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Esperar algo de la intuición y del éxtasis no es tampoco más que una ilusión. Pueden procurarnos ciertas inducciones, difícilmente interpretables, sobre nuestra propia vida psíquica, pero nunca una respuesta a las interrogaciones cuya solución se hace tan fácil a las doctrinas religiosas. Sería un sacrilegio abandonarse aquí al capricho personal y aceptar o rechazar con un criterio puramente subjetivo, trozos aislados del sistema religioso, pues tales interrogaciones son demasiado importantes, demasiado sagradas, pudiéramos decir, para que sea lícita semejante conducta.

En este punto, se nos opondrá seguramente la siguiente objeción: Si hasta los escépticos más empedernidos reconocen que las afirmaciones religiosas no pueden ser rebatidas por la razón ¿por qué no hemos de creerlas, ya que tienen a su favor tantas cosas: la tradición, la conformidad de la mayoría de los hombres y su mismo contenido consolador. No hay inconveniente. Del mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, tampoco puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe nadie complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que con estos fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente correcta. La ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de ella un derecho a creer algo. Ningún hombre razonable se conducirá tan ligeramente en otro terreno, ni basará sus juicios y opiniones en fundamentos tan pobres. Sólo en cuanto a las cosas más elevadas y sagradas se permitirá semejante conducta. En realidad, se trata de vanos esfuerzos para hacerse creer a sí mismo o hacer creer a los demás que permanece aún ligado a la religión, cuando hace ya mucho tiempo que se ha desligado de ella. En lo que atañe a los problemas de la religión, el hombre se hace culpable de un sinnúmero de insinceridades y de vicios intelectuales. Los filósofos fuerzan el significado de las palabras hasta que no conservan apenas nada de su primitivo sentido, dan el nombre de "Dios" a una vaga abstracción por ellos creada y se presentan ante el mundo como deístas, jactándose de haber descubierto un concepto mucho más elevado y

puro de Dios, aunque su Dios no es ya más que una sombra inexistente y no la poderosa personalidad del dogma religioso. Los críticos persisten en declarar profundamente religiosos a aquellos hombres que han confesado ante el mundo su conciencia de la pequeñez y la impotencia humanas, aunque la esencia de la religiosidad no está en tal conciencia sino en el paso siguiente, en la reacción que busca un auxilio contra ella. Aquellos hombres que no siguen adelante, resignándose humildemente al mísero papel encomendado al hombre en el vasto mundo, son, más bien, irreligiosos en el más estricto sentido de la palabra.

No entra en los fines de esta investigación pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas reconocido como ilusiones en cuanto a su naturaleza psicológica. Pero no necesitamos ocultar que este descubrimiento influye también considerablemente en nuestra actual actitud ante un problema que a muchos ha de parecerles el más importante. Sabemos aproximadamente en qué tiempos fueron creadas las doctrinas religiosas y por qué hombres. Si además descubrimos los motivos a que obedeció su creación, nuestro punto de vista sobre el problema religioso queda sensiblemente desplazado. Nos decimos que sería muy bello que hubiera un dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos harto singular que todo suceda así tan a medida de nuestros de-

seos. Y sería más extraño aún que nuestros pobres antepasados, ignorantes y faltos de libertad espiritual, hubiesen descubierto la solución de todos estos enigmas del mundo.

VII

La conclusión de que las doctrinas religiosas no son sino ilusiones, nos lleva en el acto a preguntarnos si acaso no lo serán también otros factores de nuestro patrimonio cultural a los que concedemos muy alto valor y dejamos regir nuestra vida; si las premisas en las que se fundan nuestras instituciones estatales no habrán de ser calificadas, igualmente, de ilusiones y si las relaciones entre los sexos, dentro de nuestra civilización, no aparecen también perturbadas por toda una serie de ilusiones eróticas. Una vez despierta nuestra desconfianza no retrocederemos siquiera ante la sospecha de que tampoco posea fundamentos más sólidos nuestra convicción de que la observación y el pensamiento, aplicados a la investigación científica, nos permiten alzar un tanto el velo que encubre la realidad exterior. No tenemos por qué rehusar que la observación recaiga sobre nuestro propio ser ni que el pensamiento sea utilizado para su propia crítica, iniciándose así una serie de investigaciones cuyo resultado habría de ser decisivo para la formación de una "concepción del universo". Sospechamos que semejante labor no resultaría infruc-

tuosa y justificaría, por lo menos en parte, nuestra desconfianza. Pero el autor no se considera con capacidad suficiente para emprenderla en toda su vasta amplitud, y, en consecuencia, habrá de limitar obligadamente su trabajo a una de tales ilusiones, a la ilusión religiosa.

Nuestro contradictor deja oír de nuevo su voz en este punto, pidiéndonos cuentas de nuestro ilícito proceder. Nos dice:

"El interés arqueológico es altamente encomiable, pero no es permisible practicar excavaciones por debajo de las viviendas de los hombres, falseando sus cimientos y poniéndolas en peligro de venirse abajo con todos sus moradores. Las doctrinas religiosas no son un tema sobre el cual se pueda sutilizar impunemente como sobre otro cualquiera. Constituyen la base de nuestra civilización, la pervivencia de la sociedad humana tiene como premisa que la mayoría de los hombres las acepte como verdaderas. Si les enseñamos que la existencia de un Dios omnipotente y justo, de un orden moral universal y de una vida futura son puras ilusiones, se considerarán desligados de toda obligación de acatar los principios de la cultura. Cada uno seguirá, sin freno ni temor, sus instintos asociales y egoístas e intentará afirmar su poder personal, y de este modo surgirá de nuevo el caos al que ha llegado a poner término una labor civilizadora ininterrumpida a través de muchos milenios. Aunque supiésemos y pudiésemos demostrar que la religión no posee la verdad, deberíamos

silenciarlo y conducirnos como nos lo aconseja la filosofía del "como si". ¡Es en interés de todos y por nuestra propia conservación! Lo contrario, además de ser harto peligroso, constituye una inútil crueldad. Hay infinitos hombres que hallan en las doctrinas religiosas su único consuelo y sólo con su ayuda pueden soportar la vida. Se quiere despojarles de tal apoyo sin tener nada mejor que ofrecerles en substitución. Se confiesa que la ciencia se halla aún muy poco avanzada, pero aunque lo estuviera mucho más, tampoco bastaría a los hombres. El hombre tiene otras necesidades imperativas que nunca podrán ser satisfechas por la ciencia y es harto singular e inconsecuente que un psicólogo que siempre ha hecho resaltar la primacía del instinto sobre la inteligencia, en la vida del hombre, se esfuerce ahora en despojar a la humanidad de una valiosa realización de deseos, ofreciéndola una compensación puramente intelectual".

¡Son muchas acusaciones de una vez! Pero estoy preparado para rebatirlas todas y, además, habré de afirmar, que tratando de mantener las actuales relaciones entre la civilización y la religión se crean para la primera mayores peligros que intentando destruirlas. Lo que no sé es por dónde empezar mi defensa.

Quizá asegurando que yo mismo considero completamente inofensiva y exenta de todo peligro mi empresa. No es desde luego a mí, en este caso, a quien puede reprocharse una hipervaloración del intelecto. Si los hombres son, realmente, tales como los describen mis

contradictores — y no quiero negarlo — no hay el menor peligro de que un creyente, vencido por mis argumentos, se deje despojar de su fe. Además, no he dicho nada que antes no haya sido ya sostenido más acabadamente y con mayor fuerza por otros hombres mejores que yo, cuyos nombres no habré de citar, por ser de sobra conocidos y, además, para que no se crea que intento incluirme entre ellos. Lo único que he hecho — la sola novedad de mi exposición — es haber agregado a la crítica de mis grandes predecesores una cierta base psicológica, pero no es de esperar que esta agregación logre el efecto que tales críticas no consiguieron. Se nos preguntará entonces por qué escribimos tales cosas, si estamos seguros de que no han de surtir ningún efecto. Pero sobre esta cuestión volveremos más adelante.

Al único a quien esta publicación puede perjudicar es a mí mismo. Seguramente se me acusará de aridez espiritual, de falta de idealismo, y de incomprensión ante los más altos ideales de la humanidad. Mas, por un lado, estos reproches no son nada nuevo para mí, y por otro, cuando ya en nuestros años jóvenes nos hemos sobrepuesto a la animadversión de nuestros contemporáneos, no podremos concederla gran importancia llegados a la ancianidad y seguros de quedar substraídos ya en fecha próxima, a todo favor y disfavor. No sucedía ciertamente así en épocas pasadas. En ellas, semejantes manifestaciones, abreviaban la vida terrenal de su autor y le proporcionaban pronta ocasión de com-

probar por sí mismo si existía o no una vida de ultratumba. Pero tales tiempos han pasado ya y las especulaciones de este género son hoy perfectamente inofensivas, incluso para su propio autor. Lo más que puede suceder es que su libro no pueda ser traducido ni difundido en algunos países, precisamente en aquellos que se jactan de haber llegado a un más alto grado de civilización. Pero cuando se combate, en general, a favor de la renuncia a los deseos y la aceptación del destino, debe poderse soportar también una tal contrariedad.

No dejó de surgir en mí la interrogación de si el presente ensayo podía causar algún daño, pero no a persona ninguna, sino a una causa, a la causa de la psicoanálisis. No puedo negar que la psicoanálisis es obra mía, ni tampoco que ha despertado, en muchos sectores, desconfianza y animadversión. Si ahora salgo a la palestra con afirmaciones tan poco gratas, es de esperar que toda la responsabilidad quede desplazada sobre la psicoanálisis. Ya vemos claramente — se dirá, — adonde conduce la psicoanálisis: Como ya lo sospechábamos, a negar la existencia de Dios y de todo ideal ético. Y para impedirnos un tal descubrimiento se nos ha querido engañar, pretendiendo que la psicoanálisis no entrañaba una concepción particular del universo ni aspiraba a formarla.

Este ruido habrá de serme, realmente, muy desagradable a causa de mis muchos colaboradores, algunos de los cuales no comparten en absoluto mi actitud an-

te los problemas religiosos. Pero la psicoanálisis ha capeado ya muchos temporales y podemos exponerla a uno más. En realidad, la psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento imparcial como, por ejemplo, el cálculo infinitesimal. Si un físico descubriera, con ayuda del mismo, que la tierra había de desaparecer al cabo de un cierto tiempo, no nos decidiríamos tan fácilmente a atribuir al cálculo mismo, tendencias destructoras y a condenarlo por tal motivo. Todo lo que llevamos dicho contra el valor de la religión como verdad, no ha precisado para nada de la psicoanálisis y ha sido alegado ya, mucho antes de su nacimiento, por otros autores. Si la aplicación del método psicoanalítico nos proporciona un nuevo argumento contra la verdad de la religión, tanto peor para la misma, pero también sus defensores podrán servirse, con igual derecho, de la psicoanálisis, para realzar el valor afectivo de las doctrinas religiosas.

Prosiguiendo nuestra defensa: La religión ha prestado, desde luego, grandes servicios a la civilización humana, y ha contribuído, aunque no lo bastante, a dominar los instintos asociales. Ha regido durante muchos milenios la sociedad humana y ha tenido tiempo de demostrar su eficacia. Si hubiera podido consolar y hacer feliz a la mayoría de los hombres, reconciliarlos con la vida y convertirlos en firmes substratos de la civilización, no se le hubiera ocurrido a nadie aspirar a modificación alguna. Pero en lugar de esto, vemos que una inmensa multitud de individuos se

muestra descontenta de la civilización y se siente desdichada dentro de ella, considerándola como un yugo del que anhela libertarse, y consagra todas sus fuerzas a conseguir una mudanza de la civilización o lleva su hostilidad contra ella hasta el punto de no querer saber nada de sus preceptos ni de la renuncia a los instintos. Se nos objetará que esta situación obedece precisamente a que la religión ha perdido una gran parte de su influencia sobre las colectividades humanas, a causa del efecto lamentable de los progresos científicos. Anotaremos, desde luego, esta confesión y la utilizaremos más adelante para nuestros fines, limitándonos ahora a afirmar que en calidad de objeción carece de toda fuerza.

Es dudoso que en la época de la supremacía limitada de las doctrinas religiosas fuesen en general los hombres más felices que hoy y desde luego no eran más morales. Han sabido siempre traficar con los mandamientos religiosos y hacer fracasar así su intención. Los sacerdotes, a los cuales correspondía la función de hacer guardar obediencia a la religión, les han facilitado siempre esta tarea. La bondad divina paralizó la divina justicia. El pecador se rescata con sacrificios o penitencias y queda libre para volver a pecar. El fervor ruso se ha elevado hasta la conclusión de que el pecado es indispensable para gozar todas las bienaventuranzas de la gracia divina, siendo, por lo tanto, en el fondo, grato a Dios. Es sabido que los sacerdotes sólo han podido mantener la sumisión religiosa de las

colectividades haciendo grandes concesiones a la naturaleza instintiva de la humanidad. De este modo, se llegó a la conclusión de que sólo Dios es fuerte y bueno y el hombre débil y pecador. La inmoralidad ha hallado siempre en la religión un apoyo tan firme como la moralidad. Si los rendimientos de la religión en cuanto a la felicidad de los hombres, su adaptación a la cultura y su restricción moral no son cosa mejor, habremos de preguntarnos si no exageramos su necesidad para los hombres y si obramos prudentemente basando en ella nuestras exigencias culturales.

Reflexionemos sobre la situación actual: Hemos oído la confesión de que la religión no ejerce ya sobre los hombres la misma influencia que antes. (Nos referimos a la civilización europea cristiana). Y ello no porque prometa menos, sino porque los hombres van dejando de creer en sus promesas. Concedamos que la causa de esta mudanza reside en el robustecimiento del espíritu científico en las capas superiores de la sociedad humana, aunque quizá no sea esta causa la única. La crítica ha debilitado la fuerza probatoria de los documentos religiosos, las ciencias naturales han señalado los errores en ellos contenidos y la investigación comparativa ha indicado la fatal analogía de las representaciones religiosas por nosotros veneradas, con los productos espirituales de pueblos y tiempos primitivos.

El espíritu científico crea una actitud particular ante las cosas de este mundo. Ante las cosas de la religión se detiene un poco, vacila y acaba por traspasar

también los umbrales. En este proceso no hay detención alguna; cuanto más asequibles se hacen al hombre los tesoros del conocimiento tanto más se difunde su abandono de la fe religiosa, al principio sólo de sus formas más anticuadas y absurdas, pero luego también de sus premisas fundamentales. Los americanos son los únicos que se han mostrado aquí plenamente consecuentes, procesando y condenando a los defensores de las teorías darwinianas. Fuera de estos incidentes la transición va desarrollándose sin rebozo, con absoluta sinceridad.

De los hombres cultos y de los trabajadores intelectuales no tiene mucho que temer la civilización. La substitución de los motivos religiosos de una conducta civilizada, por otros motivos puramente terrenos, se desarrollaría en ellos calladamente. Tales individuos son, además, de por sí, los más firmes substratos de la civilización. Otra cosa es la gran masa inculta y explotada que tiene toda clase de motivos para ser hostil a la civilización. Mientras no averigüe que ya no se cree en Dios, todo irá bien. Pero ha de llegar indefectiblemente a averiguarlo, aunque este ensayo mío no sea publicado. Y está dispuesta a aceptar los resultados del pensamiento científico sin que en ella haya tenido lugar la transformación que el pensamiento científico ha provocado en los demás hombres. ¿No existe aquí el peligro de que estas masas se arrojen sobre el punto débil que han descubierto en sus amos? Si no se debe matar única y exclusivamente porque lo ha prohibido

Dios, y luego se averigua que no existe tal Dios y no es de temer, por lo tanto, su castigo, se asesinará sin el menor escrúpulo y sólo la coerción social podrá evitarlo. Se plantea, pues, el siguiente dilema: O mantener a estas masas peligrosas en una absoluta ignorancia, evitando cuidadosamente toda ocasión de un despertar espiritual, o llevar a cabo una revisión fundamental de las relaciones entre la civilización y la religión.

VIII

La revisión antes propuesta no parece que debería tropezar con grandes dificultades. Supone, desde luego, una renuncia, pero sólo para conquistar quizá algo mejor y evitar un grave peligro. Sin embargo, se vacila temerosamente en emprenderla, como si hubiese de traer consigo peligros aún mayores para la civilización. Cuando San Bonifacio derrumbó el árbol sagrado de los sajones, los circunstantes esperaban que la ira de los dioses fulminase al sacrílego. Nada sucedió y los sajones aceptaron el bautismo.

Si la civilización ha llegado a instituir la prohibición de matar a aquellos de nuestros semejantes a los que odiamos, cuyos bienes codiciamos o que significan un obstáculo en nuestro camino, ha sido evidentemente en interés de la vida colectiva, la cual se hacía imposible de otro modo, pues el homicida atraería sobre sí la venganza de los familiares del muerto y la oscura envidia de los demás hombres, igualmente inclinados a semejante violencia. No tardaría, pues, en morir a su vez, sin haber disfrutado apenas de su venganza o su

botín. Aunque una fuerza física extraordinaria y una astucia poco común, le protegiesen de los ataques individuales, acabaría por sucumbir a la unión de los más débiles. De no surgir tal unión, los asesinatos se sucederían sin límite, hasta quedar agotada la humanidad en esta lucha fratricida. Sucedería así, entre individuos singulares, lo que aún sucede actualmente en Córcega, entre familias, y fuera de este caso aislado, sólo ya entre naciones. Pero la inseguridad que amenazaba por igual la vida de todos los hombres, acabó por unirlos en una sociedad que prohibió al individuo atentar contra sus semejantes y se reservó el derecho de matar a quienes transgredieran este mandato. La muerte impuesta por la colectividad, pasó entonces a ser justicia y castigo.

Pero en lugar de aceptar este fundamento racional de la prohibición de matar, afirmamos que ha sido dictada por el mismo Dios. Nos permitimos, pues, penetrar sus designios y concluír que tampoco él quiere que los hombres se destruyan mutuamente. Al obrar así, revestimos de una particular solemnidad la prohibición cultural, pero nos exponemos a supeditar su observancia a la fe en la existencia de Dios. Si ahora cambiamos de rumbo y dejamos de atribuir a Dios nuestras propias voluntades, contentándonos con el fundamento social, renunciaremos, desde luego, a semejante transfiguración de la prohibición cultural, pero también evitaremos sus peligros. Y todavía obtenemos otra ventaja. El carácter sagrado e intangible de las cosas ul-

traterrenas se ha extendido, por una especie de difusión o infección, desde algunas grandes prohibiciones, a todas las demás instituciones, leyes y ordenanzas de la civilización, a muchas de las cuales no les va nada bien la aureola de santidad, pues aparte de anularse recíprocamente, estableciendo normas contradictorias según las circunstancias de lugar y tiempo, muestran profundamente impreso el sello de la imperfección humana. Fácilmente reconocemos en ellas lo que no es sino producto de una tímida miopía intelectual, expresión de intereses mezquinos o conclusiones deducidas de premisas insuficientes. La crítica que merecen disminuye también, de un modo indeseable, nuestro respeto a otras exigencias culturales, más justificadas. Siendo muy espinosa la tarea de distinguir lo que Dios mismo nos exige, de los preceptos emanados de la autoridad de un parlamento omnipotente o de un alto magistrado, sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización. Con su pretendida santidad, desaparecerían la rigidez y la inmutabilidad de todos estos mandamientos, y los hombres llegarían a creer que tales preceptos no habían sido creados tanto para regirlos como para apoyar y servir sus intereses, adoptarían una actitud más amistosa ante ellos y tenderían antes a perfeccionarlos que a derrocarlos, todo lo cual constituiría un importante progreso hacia la reconciliación del individuo con la presión de la civilización.

Nuestro alegato en favor de un fundamento puramente racional de los preceptos culturales queda interrumpido aquí por un repentino escrúpulo. Hemos elegido, como ejemplo, la génesis de la prohibición de matar, y nos preguntamos, ahora, si nuestra descripción de la misma corresponderá, realmente, a la verdad histórica. Tememos que no, pues presenta todo el aspecto de una construcción racionalista. Precisamente hemos estudiado, con ayuda de la psicoanálisis, este trozo de la historia de la civilización humana, y basándonos en nuestra labor, podemos afirmar que la verdadera génesis del precepto indicado fué muy otra. Los motivos puramente racionales pueden aún muy poco contra las pasiones en el hombre de nuestros días, cuanto menos en el mísero animal humano de los tiempos primitivos. Sus descendientes se destrozarían todavía, mutuamente, si uno de aquellos asesinatos — el del padre primitivo — no hubiese despertado una reacción afectiva irresistible, extraordinariamente rica en consecuencias. De esta reacción proviene el mandamiento de no matar, limitado, en el totemismo, al substitutivo del padre y extendido luego a todos nuestros semejantes, aunque todavía hoy no se observe sin excepciones.

Pero, según explicamos ya en otro lugar, dicho padre primordial fué el prototipo de Dios, el modelo conforme al cual crearon las generaciones posteriores la imagen de Dios. La teoría religiosa está, pues, en lo cierto; Dios participó, realmente, en la génesis de la prohibición que nos ocupa, siendo su influjo y no la

conciencia de una necesidad social lo que hubo de engendrarla. La atribución de la voluntad humana al propio Dios queda también así justificada, pues los hombres sabían haberse desembarazado violentamente del padre, y en su reacción a semejante crimen, se propusieron respetar en adelante la voluntad del muerto. Por lo tanto, la doctrina religiosa nos transmite efectivamente la verdad histórica, si bien un tanto deformada y disfrazada. En cambio, nuestra descripción racional se aparta mucho de ella.

Advertimos, ahora, que el tesoro de las representaciones religiosas no encierra sólo realizaciones de deseos, sino también importantes reminiscencias históricas, resultando así una acción conjunta del pasado y el porvenir, que ha de prestar a la religión una incomparable plenitud de poder. Vislumbramos aquí una analogía que quizá nos permita realizar algún nuevo descubrimiento. No es conveniente, desde luego, transplantar los conceptos muy lejos del terreno donde han germinado, pero en este caso se impone hacer constar una singular coincidencia. Sabemos que el hombre no puede cumplir su evolución hasta la cultura, sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis, fenómeno debido a que para el niño es imposible yugular por medio de una labor mental racional, las muchas exigencias instintivas que han de serle inútiles en su vida ulterior y tiene que dominarlas mediante actos de represión, detrás de los cuales se oculta, por lo general, un motivo de angustia. La

mayoría de estas neurosis infantiles — especialmente las obsesivas — quedan vencidas espontáneamente en el curso del crecimiento, y el resto puede ser desvanecido más tarde por el tratamiento psicoanalítico. Pues bien, hemos de admitir que también la colectividad humana pasa, en su evolución secular, por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos, esto es, porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos, las renuncias al instinto indispensables para la vida social. Los residuos de estos procesos análogos a la represión, desarrollados en épocas primitivas, permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo. La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y, lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre. Conforme a esta teoría, hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso del crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución.

Consiguientemente, nuestra conducta debiera ser la de un educador comprensivo, que no intenta oponerse a una naciente transformación espiritual, y procura, por lo contrario, fomentarla y represar la violencia de su aparición. Esta analogía no agota, desde luego, la esencia de la religión, la cual integra ciertamente restricciones obsesivas como sólo puede

imponerlas la neurosis obsesiva individual, pero contiene, además, un sistema de ilusiones optativas, contrarias a la realidad, únicamente comparable al que se nos ofrece en una amencia, en una feliz demencia alucinatoria. Trátase tan sólo de comparaciones con las que intentamos llegar a la comprensión del fenómeno social. La patología individual no puede procurarnos, en este punto, una plena identidad.

Tanto Th. Reik como yo, hemos señalado, repetidamente, hasta dónde puede perseguirse la analogía de la religión con una neurosis obsesiva y cuáles son los destinos y las particularidades de la religión, que podemos llegar a comprender por este camino. De acuerdo con ello está que los creyentes parecen gozar de una segura protección contra ciertas enfermedades neuróticas, como si la aceptación de la neurosis general les relevase de la labor de construir una neurosis personal.

Nuestro reconocimiento del valor histórico de ciertas doctrinas religiosas acrecenta el respeto que las mismas nos inspiran, pero no invalida en modo alguno nuestra propuesta de retirarlas de la motivación de los mandamientos culturales. Todo lo contrario. Tales residuos históricos nos han ayudado a formar nuestra concepción de las doctrinas religiosas como reliquias neuróticas, siéndonos ya posible declarar que ha llegado probablemente el momento de proceder, en esta cuestión, como en el tratamiento psicoanalítico de los neuróticos, y sustituir los resultados

de la represión por los de una labor mental racional. Es de esperar que esta labor no se limite a imponer la renuncia a la solemne transfiguración de los preceptos culturales y que una revisión fundamental de los mismos traiga consigo la supresión de muchos de ellos. Pero no tenemos por qué lamentarlo. No puede importarnos gran cosa tracionar la verdad histórica, al admitir una motivación racional de los preceptos culturales. Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas aparecen tan deformadas y tan sistemáticamente disfrazadas, que la inmensa mayoría de los hombres no puede reconocerlas como tales. Es lo mismo que cuando contamos a los niños, que la cigüeña trae a los recién nacidos. También les decimos la verdad, disimulándola con un ropaje simbólico, pues sabemos lo que aquella gran ave significa. Pero el niño no lo sabe, se da cuenta únicamente de que se le oculta algo, se considera engañado, y ya sabemos que de esta temprana impresión nace, en muchos casos, una general desconfianza contra los mayores y una oposición hostil a ellos. Hemos llegado a la convicción de que es mejor prescindir de estas veladuras simbólicas de la verdad y no negar al niño el conocimiento de las circunstancias reales, en una medida proporcional a su nivel intelectual.

IX

"Se permite usted contradicciones difíciles de conciliar. Comienza usted por afirmar que las críticas de este género son inofensivas, pues nadie se deja despojar por ellas de la fe religiosa. ¿Para qué publica usted, pues, ésta, si no ha de alcanzar con ella su propósito de perturbar dicha fe, claramente revelado luego? Pero además, reconoce usted en otro lugar, que puede haber un grave riesgo en que un determinado núcleo social averigüe que ya no se cree en Dios. Dócil hasta entonces, negaría en adelante toda obediencia a los preceptos culturales. Su argumento de que la motivación religiosa de los preceptos culturales significa un peligro para la civilización reposa enteramente en la hipótesis de que el creyente puede convertirse en incrédulo. ¿No hay aquí contradicción palmaria?

También incurre usted en contradicción al reconocer, primero, la imposibilidad de guiar al hombre por la sola inteligencia, dominado como está por los instintos y las pasiones, y proponer luego la sustitu-

ción de los fundamentos efectivos de la obediencia a la cultura, por otros, racionales. Confieso que no entiendo cómo puedan conciliarse ambas cosas, incompatibles a mi juicio.

Pero además, ¿es que ha olvidado usted las enseñanzas de la Historia? La tentativa de substituir la religión por la razón ha sido iniciada ya una vez, oficialmente y con toda solemnidad. Supongo que recordará usted esta incidencia de la Revolución francesa, así como la fugacidad y el lamentable fracaso del experimento. Hoy es repetido en Rusia, seguramente con igual resultado. ¿O acaso no cree usted obligado suponer que el hombre no puede prescindir de la religión?

Usted mismo ha dicho que la religión es algo más que una neurosis obsesiva. Pero no ha obrado de acuerdo con tal afirmación. Se ha limitado a desarrollar la analogía con la neurosis y a concluir que siempre es bueno libertar a los hombres de una neurosis. Lo que así pueda perderse le tiene a usted sin cuidado".

La rapidez con la que he expuesto cosas harto complicadas puede haber hecho surgir, en efecto, una apariencia de contradicción. No ha de sernos difícil desvanecerla. Sigo afirmando que el presente ensayo crítico es, en cierto sentido, totalmente inofensivo. Ningún creyente se dejará despojar de su fe por estos argumentos u otros análogos, pues se hallan fuertemente ligados a los contenidos de la religión por

ciertos tiernos lazos afectivos. Hay también, ciertamente, otros muchos que no son creyentes en el mismo sentido. Permanecen obedientes a los preceptos culturales porque los asustan las amenazas de la religión y temen a la religión mientras han de considerarla como una parte de la realidad restrictiva. Pero tampoco sobre ellos ejercen influencia ninguna los argumentos. Cesan de temer a la religión cuando advierten que otros no la temen, y con respecto a éstos he afirmado que se darían cuenta del ocaso de la influencia religiosa, aunque yo no publicase este escrito. Pero creo que usted mismo concede más valor a la otra contradicción que me reprocha. Si los hombres son realmente tan poco asequibles a los argumentos de la razón y se hallan dominados por sus deseos instintivos, ¿por qué ha de privárseles de la satisfacción de un instinto e intentar sustituirla por un raciocinio? Los hombres son, desde luego, así, ¿pero se ha preguntado usted si tienen que ser necesariamente tales? ¿Si su más íntima naturaleza les obliga a ello? ¿Es que un antropólogo podría precisar, acaso, el índice craneano de un pueblo que tuviera la costumbre de deformar con apretados vendajes las cabezas de sus niños? Piense usted en el lamentable contraste entre la inteligencia de un niño sano y la debilidad mental del adulto medio. ¿No es, quizá, muy posible que la educación religiosa tenga gran parte de culpa en esta atrofia relativa? A mi juicio, un niño sobre el cual no se ejerciera influencia alguna tardaría mucho en co-

menzar a formarse una idea de Dios y de las cosas ultraterrenas. Tales ideas seguirían quizá luego los mismos caminos que en sus antepasados primitivos, pero en vez de esperar semejante evolución, se imbuyen al niño las doctrinas religiosas en una época en que ni pueden interesarle ni posee capacidad suficiente para comprender su alcance. Los dos puntos capitales del programa pedagógico actual son el retraso de la evolución sexual y el adelanto de la influencia religiosa ¿no es cierto? Cuando el pensamiento del niño despierta luego, las doctrinas religiosas, se han hecho ya intangibles. ¿Cree usted muy beneficioso para el desarrollo de la inteligencia, substraer a su acción, con la amenaza de las penas del infierno, un sector tan importante? La debilidad mental de individuos tempranamente habituados a aceptar sin crítica los absurdos y las contradicciones de las doctrinas religiosas, no puede, ciertamente, extrañarnos. Pero la inteligencia es el único medio que poseemos para dominar nuestros instintos. ¿Cómo, pues, esperar que estos individuos sometidos a un régimen de restricción intelectual alcancen alguna vez el ideal psicológico, la primacía del intelecto? Tampoco ignora usted que a la mujer, en general, se le atribuye la llamada "debilidad mental fisiológica", esto es, una inteligencia inferior a la del hombre. El hecho mismo es discutible, pero uno de los argumentos aducidos para explicar semejante inferioridad intelectual es el de que las mujeres sufren bajo la temprana prohibición de ocupar

su pensamiento con aquello que más podía interesarlas, o sea con los problemas de la vida sexual. Mientras que sobre los comienzos de la vida del hombre sigan actuando, además de la coerción mental sexual, la religiosa y la monárquica, derivada de la religiosa, no podremos decir cómo el hombre es en realidad.

Pero quiero moderar mi celo y reconocer la posibilidad de que también yo corra detrás de una ilusión. Es posible que los efectos de la prohibición religiosa impuesta al pensamiento no sean tan perjudiciales como suponemos y que la naturaleza humana continúe siendo la misma, aunque no se emplee abusivamente la educación para lograr la sumisión del individuo a los dogmas religiosos. No lo sé, ni tampoco usted puede saberlo. Además de aquellos grandes problemas de la vida que aún nos parecen insolubles, hay muchas otras interrogaciones menos importantes para las cuales nos es también muy difícil encontrar respuesta. Pero no me negará usted que en este punto se abre una puerta a la esperanza; no negará usted que puede haber oculto aquí un tesoro susceptible de enriquecer a la civilización y que, por lo tanto, vale la pena de intentar una educación irreligiosa. Si la tentativa fracasa, estoy dispuesto a renunciar a toda reforma y a aceptar el juicio, puramente descriptivo, de que el hombre es un ser de inteligencia débil, dominado por sus deseos instintivos.

En cambio, hay otro punto en el que estoy plenamente de acuerdo con usted. Me parecería insen-

sato querer desarraigar de pronto y violentamente la religión. Sobre todo, porque sería inútil. El creyente no se deja despojar de su fe con argumentos ni con prohibiciones. Y si ello se consiguiera en algún caso, sería una crueldad. Un individuo habituado a los narcóticos no podrá ya dormir si le privamos de ellos. Esta comparación del efecto de los consuelos religiosos con el de un poderoso narcótico, puede apoyarse en una curiosa tentativa actualmente emprendida en Norteamérica. En este país — y bajo la clara influencia del dominio de la mujer — se está procurando substraer al individuo todos los medios de estímulo, embriaguez y placer, saturándole, en cambio, de temor de Dios, a modo de compensación. Tampoco es dudoso el resultado final de semejante experimento.

En lo que ya disiento de usted es en la conclusión de que el hombre no puede prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, sin la cual le sería imposible soportar el peso de la vida y las crueldades de la realidad. Conformes en cuanto al hombre a quien desde niño han instilado ustedes tan dulce — o agridulce— veneno. Pero, ¿y el otro? ¿Y el educado en la abstinencia? No habiendo contraído la general neurosis religiosa, es muy posible que no precise tampoco de intoxicación alguna para adormecerla. Desde luego, su situación será más difícil. Tendrá que reconocer su impontencia y su infinita pequeñez y no podrá considerarse ya como el centro de la creación ni creerse amorosamente guardado por una providencia bondado-

sa. Se hallará como el niño que ha abandonado el hogar paterno en el cual se sentía seguro y dichoso. ¿Pero no es también cierto que el infantilismo ha de ser vencido y superado? El hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura "vida enemiga". Esta sería la "educación para la realidad". ¿Habré de decirle todavía que el único propósito del presente trabajo es señalar la necesidad de un tal progreso?

Teme usted, seguramente, que el hombre no pueda resistir tan dura prueba. Déjenos esperar que sí. La conciencia de que sólo habremos de contar con nuestras propias fuerzas, nos enseña, por lo menos, a emplearlas con acierto. Pero, además, el hombre no está ya tan desamparado. Su ciencia le ha enseñado muchas cosas desde los tiempos del diluvio y ha de ampliar aún más su poderío. Y por lo lo que respecta a lo inevitable, al destino inexorable, contra el cual nada puede ayudarle, aprenderá a aceptarlo y soportarlo sin rebeldía. ¿De qué puede servirle el espejismo de vastas propiedades en la luna, cuyas rentas nadie ha recibido jamás? Cultivando honradamente aquí en la tierra, su modesto pegujal, como un buen labrador, sabrá extraer de él su sustento. Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a

ninguno, y entonces podrá decir, con uno de nuestros irreligiosos:

El cielo lo abandonamos
a las aves y a los ángeles.

X

"Todo eso suena muy bien. ¡Una humanidad que ha renunciado a todas las ilusiones y se ha capacitado así para hacer tolerable su vida sobre la tierra! Pero yo no puedo compartir sus esperanzas. Y no porque sea el obstinado reaccionario que usted ve quizá en mí, sino simplemente por reflexión. Creo que hemos cambiado los papeles: Usted es ahora el hombre apasionado, que se deja llevar por las ilusiones, y yo represento los dictados de la razón y el derecho del escepticismo. Todo lo que acaba usted de exponer me parece basado en errores que, siguiendo su ejemplo, habré de calificar de ilusiones, puesto que delatan claramente la influencia de sus deseos. Espera usted que las nuevas generaciones, sobre las cuales no se haya ejercido, en la infancia, influencia alguna religiosa, alcanzarán fácilmente la ansiada primacía de la inteligencia sobre la vida instintiva. Ilusión pura, pues no es nada verosímil que la naturaleza humana cambie en este punto decisivo. Si no me equivoco — sabe uno tan poca cosa de las demás cultu-

ras — existen también hoy en día, pueblos que no viven bajo la opresión de un sistema religioso, y no puede decirse que se hallen más próximos que los otros al ideal por usted propugnado. Para desterrar la religión de nuestra civilización europea, sería preciso substituirla por otro sistema de doctrinas y este sistema adoptaría desde un principio todos los caracteres psicológicos de la religión, la misma santidad, rigidez e intolerancia, e impondría al pensamiento, para su defensa, idénticas prohibiciones. Algo de esto es necesario para hacer posible la educación. El camino que va desde el recién nacido al adulto civilizado, es muy largo, y muchos individuos se perderían en él y no llegarían a cumplir su misión en la vida si se les abandonase, sin guía ninguna, a su propio desarrollo. Las doctrinas aplicadas en su educación limitarán siempre su pensamiento en sus años de madurez, como hoy se lo reprocha usted a la religión. ¿No advierte usted que el defecto indeleble y congénito de toda civilización es el de plantear al niño, instintivo y de inteligencia débil, resoluciones sólo posibles para la inteligencia del adulto? Pero la síntesis de la evolución secular de la humanidad en un par de años de infancia, la impide obrar de otro modo, y sólo la acción de poderes afectivos puede facilitar al niño el cumplimiento de tan difícil tarea. Estas son, pues, las probabilidades de su "primacía del intelecto".

No extrañará usted que me declare partidario de la conservación del sistema religioso como base de la

educación y de la vida colectiva. Se trata de una cuestión práctica y no del valor de realidad del sistema. Puesto que la necesidad de mantener nuestra civilización no nos consiente aplazar el influjo sobre cada individuo hasta el momento en que alcance el grado de madurez propicio a la cultura — y muchos no lo alcanzarían nunca—, y puesto que nos vemos precisados a imponer al sujeto en desarrollo un cualquier sistema doctrinal, que ha de obrar en él como premisa substraída a la crítica, opino que debemos atenernos al sistema religioso como el más apropiado. Precisamente, desde luego, por su fuerza consoladora y cumplidora de deseos, en la que ha reconocido usted su carácter de "ilusión". Ante la dificultad de llegar al conocimiento, siquiera fragmentario, de la realidad y ante la duda de que podamos llegar a él alguna vez, no debemos olvidar que también las necesidades humanas son una parte de la realidad y, por cierto, una parte muy importante y que nos toca muy de cerca.

Otra de las ventajas de la doctrina religiosa estriba para mí, precisamente, en uno de los caracteres que más han desertado su repulsa. Permite una purificación y una sublimación conceptual en la que desaparece todo lo que lleva en sí la huella del pensamiento primitivo e infantil. Lo que luego queda es un contenido de ideas que la ciencia no contradice ya, ni puede rebatir. Estas transformaciones de la doctrina religiosa, calificadas antes, por usted, de concesiones y transacciones, permiten evitar la disociación en-

tre la masa incultivada y el pensador filosófico y conservan entre ellos una comunidad muy importante para el aseguramiento de la civilización, no siendo, así, de temer, que el hombre del pueblo averigüe que las capas sociales más altas "no creen ya en Dios". Con todo esto, creo haber demostrado que sus esfuerzos se reducen a una tentativa de sustituir una ilusión contrastada y de un gran valor afectivo, por otra incontrastada e indiferente".

No debe usted creerme inasequible a su crítica. Sé lo difícil que es evitar las ilusiones y es muy posible que las esperanzas por mí confesadas antes sean también de naturaleza ilusoria. Pero habré de mantener una diferencia. Mis ilusiones — aparte de no existir castigo alguno para quien no las comparta — no son irrectificables, como las religiosas, ni integran su carácter obsesivo. Si la experiencia demostrase — ya no a mí, sino a otros más jóvenes, que como yo piensan — que nos habíamos equivocado, renunciaremos a nuestras esperanzas. Vea usted en mi intento lo que realmente es. Un psicólogo que no se engaña a sí mismo sobre la inmensa dificultad de adaptarse tolerablemente a este mundo, se esfuerza en llegar a un juicio sobre la evolución de la humanidad apoyándose en los conocimientos adquiridos en el estudio de los procesos anímicos del individuo durante su desarrollo desde la infancia a la edad adulta. En esta labor, halla que la religión puede ser comparada a una neurosis infantil, y es lo bastante optimista para

suponer que la humanidad habrá de dominar esta fase neurótica, del mismo modo que muchos niños dominan neurosis análogas en el curso de su crecimiento. Estos conocimientos de la psicología individual pueden ser insuficientes, injustificada su aplicación a la humanidad e injustificado también el optimismo; reconozco todas estas inseguridades. Pero muchas veces no puede uno privarse de exponer su opinión, sirviéndole de disculpa el no darla por más de lo que vale.

Todavía he de insistir en dos puntos. En primer lugar, la debilidad de mi posición no supone una afirmación de la suya. Creo sinceramente que defiende usted una causa perdida. Podemos repetir una y otra vez que el intelecto humano es muy débil en comparación con la vida instintiva del hombre, e incluso podemos estar en lo cierto. Pero con esta debilidad sucede algo especialísimo. La voz del intelecto es apagada, pero no descansa hasta haber logrado hacerse oir y siempre termina por conseguirlo, después de ser rechazada infinitas veces. Es éste uno de los pocos puntos en los cuales podemos ser optimistas en cuanto al porvenir de la humanidad, pero ya supone bastante por sí solo. A él podemos enlazar otras esperanzas. La primacía del intelecto está, desde luego, muy lejana, pero no infinitamente, y como es de prever que habrá de marcarse los mismos fines cuya relación esperan ustedes de su Dios: el amor al prójimo y la disminución del sufrimiento — aunque naturalmente dentro de una medida humana y hasta donde lo

permita la realidad exterior, la *Ananké*—, podemos decir que nuestro antagonismo no es sino provisional y nada irreductible. Ambos esperamos lo mismo, pero usted es más impaciente, más exigente y — ¿por qué no decirlo?— más egoísta que yo y que los míos. Quiere usted que la bienaventuranza comience inmediatamente después de la muerte, exige usted de ella lo imposible y no se resigna a renunciar a la personalidad individual. Nuestro dios *Logos* realizará todo lo que de estos deseos permita la naturaleza exterior a nosotros, pero muy poco a poco, en un futuro imprecisable y para nuevas criaturas humanas. A nosotros, los que sentimos dolorosamente la vida, no nos promete compensación alguna. En el camino hacia este lejano fin, las doctrinas religiosas acabarán por ser abandonadas, aunque las primeras tentativas fracasen, o se demuestren insuficientes las primeras creaciones substitutivas. No ignora usted, ciertamente, que, a la larga, nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice ambas demasiado patentemente. Tampoco las ideas religiosas purificadas podrán substraerse a este destino, si quieren conservar todavía algo del carácter consolador de la religión. Claro está que si se limitan a afirmar la existencia de un ser espiritual superior, de atributos indeterminables y designios impenetrables, quedarán substraídas a la contradicción de la ciencia, pero entonces también dejarán de interesar a los hombres.

Pasemos ahora al segundo de los puntos antes

anunciados. Observe usted la diferencia que existe entre su actitud y la mía ante la ilusión. Usted tiene que defender la ilusión religiosa con todas sus fuerzas; en el momento en que pierda su valor — y ya aparece harto amenazada — se derrumbará, para usted, todo un mundo, no le quedará a usted nada y habrá de desesperar de todo, de la civilización y del porvenir de la humanidad. En cambio, nosotros estamos libres de semejante servidumbre. Hallándonos dispuestos a renunciar a buena parte de nuestros deseos infantiles, podemos soportar muy bien que algunas de nuestras esperanzas demuestren no ser sino ilusiones.

La educación libertada de las doctrinas religiosas no cambiará quizá notablemente la esencia psicológica del hombre. Nuestro dios *Logos* no es quizá muy omnipotente y no puede cumplir sino una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron. Si efectivamente llega un momento en que hayamos de reconocerlo así, nos resignaremos serenamente, pero sin que por ello pierdan, para nosotros, su interés, el mundo y la vida, pues poseemos un punto de apoyo que a ustedes les falta. Creemos que la labor científica puede llegar a penetrar un tanto en la realidad del mundo, permitiéndonos ampliar nuestro poder y dar sentido y equilibrio a nuestra vida. Si esta esperanza resulta una ilusión, nos encontraremos en la misma situación que usted, pero la ciencia ha demostrado ya, con numerosos e importantes éxitos, no tener nada de ilusoria. Posee muchos enemigos decla-

Acabóse de imprimir este libro en los talleres de la Editorial Cultura, a catorce días del mes de octubre del año mil novecientos treinta y cinco

COLECCION "HOMBRES E IDEAS"

(Continuación)

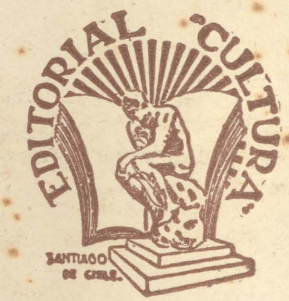
N.o	31	**El Alma de la Mujer**, por Gina Lombroso	$ 5.00
N.o	32	**Talleres Americanos**, por André Maurois	$ 2.00
N.o	33	**La Tragedia Sexual de Leonardo de Vinci**, por el Prof. S. Freud 2.ª edición	$ 3.60
N.o	34	**Eduardo VII y su Tiempo**, por André Maurois	$ 7.00
N.o	35	**Oscar Wilde**, por André Gide	$ 4.00
N.o	36	**La Educación y el Orden Social**, por Bertrand Russell	$ 5.00
N.o	37 y 38	**María Antonieta**, por Stefan Zweig (2 tomos)	$ 15.00
N.o	39	**Las Cuatro Mujeres de Felipe II**, por Marcel Dhanys	$ 6.00
N.o	40	**Ensayos de Psiccanálisis Aplicado**, por Sigmund Freud...	$ 6.00
N.o	41	**Alejandra Feodorowna**, por Maurice Paléologue	$ 5.00
N.o	42	**Romain Rolland**, por Stefan Zweig	$ 7.00
N.o	43	**Lujo y Capitalismo**, por Werner Sombart, edición corriente: $ 4.00; Edición fina	$ 6.00
N.o	44	**La Escandalosa Vida de los Borgia**, por Guillaume Apollinaire	$ 5.00
N.o	45	**Julio, 1914**, por Emil Ludwig	$ 5.00
N.o	46	**El Saber y la Cultura**, por Max Scheler	$ 3.00
N.o	47	**Lutero**, por Funck Brentano	$ 8.00
N.o	48	**El Hijo del Hombre**, por Emil Ludwig	$ 4.00
N.o	49	**Cultura Femenina y Filosofía de la Coquetería**, por Jorge Simmel	$ 3.00
N.o	50	**El Problema de la Situación Religiosa. — La personalidad de Dios**, por Jorge Simmel. — **Mirabeau o El Político. — Kant**, por José Ortega y Gasset	$ 3.60
N.o	51	**La Orgullosa Vida de Trotsky**, por Pierre Fervacque	5.00
N.o	52	**Como Veo el Mundo**, por Alberto Einstein . .	$ 6.00
N.o	53	**Hindenburg**, por Emil Ludwig	$ 10.—
N.o	54	**La Psiccanálisis y la Teoría de la Libido**, por Sigmund Freud	$ 4.00
N.o	55	**La Tragedia de una Vida**, por Stefan Zweig ...	$ 5.00
N.o	56	**Juana de Arco**, por Funck Brentano	$ 4.00

Pídalas a su distribuidor exclusivo:

LIBRERIA "CULTURA"

Huérfanos 1165 — Teléfono 81291 — Casilla 4130

SANTIAGO DE CHILE



PRECIO: $ 4.--